مجلة
المسلم المعاصر

السنة ١٣
العدد ٥٠

ربيع الثانى
جمادى الأولى
جمادى الآخرة
١٤٠٨ هـ

في هذا العدد

★ اسلامية العلوم وموضوعيتها .
★ قراءات فى الفكر الغربى « حول الفن الاسلامى » .
★ من الردّة إلى الإيمان إلى وعى التناقض .
★ ترجمات معانى القرآن الكريم باللغات الافريقية .
★ جابر بن حيان : رائد منهج البحث العلمى .
★ تذبذب أسعار النقود الورقية (١) .
★ تعقيب على مقال « قراءة معاصرة لفروض الكفاية »
★ الاسلام السياسى وعقم المنهج العلمانى
★ التجديد السياسى والخبرة الاسلامية .
★ وثيقة حقوق الانسان فى الاسلام .
★ ندوة المدارس الاسلامية الخاصة .
★ بيلوجرافيا : الفكر الاسلامى : قائمة فصلية منتقاة .

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
فى ضوء الشريعة الإسلامية

تصدرها:
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

السنة الثالثة عشر
العدد الخمسون

ربيع الثانى ١٤٠٨ هـ	ديسمبر ١٩٨٧
جمادى الأولى	يناير ١٩٨٨
جمادى الآخرة	فبراير

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور/ جمال الدين عطية

مراسلات التوزيع والإشتراكات والتحرير :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص . ب : ٢٨٥٧ - الصفاه - الكويت 13029
تليفون : ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث



قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « حوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ - ماتنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

إسلامية العلوم وموضوعيتها	د. جعفر شيخ إدريس	٥

● أبحاث

حول الفن الإسلامي	د. عماد الدين خليل	٢١
من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض	أ. أحميدة النيفر	٢٩
ترجمات معاني القرآن باللغات الأفريقية	د. حسن المعايرجي	٣٩
جابر بن حيان : رائد منهج البحث العلمي	د. بركات محمد مراد	٧٧
تذبذب أسعار النقود الورقية جزء (١)	د. علي محي الدين داغي	١٠٩

● حوار

تعقيب على مقال قراءة معاصرة لفروض الكفاية	أ. محمد أحمد بدوي	١٤٧

● نقد كتب

الإسلام السياسي وعقم المنهج العلماني	د. محمد كمال الدين إمام	١٥١

● رسائل

التجديد السياسي والخبرة الإسلامية	د. سيف الدين عبد الفتاح	١٦٣

● وثائق

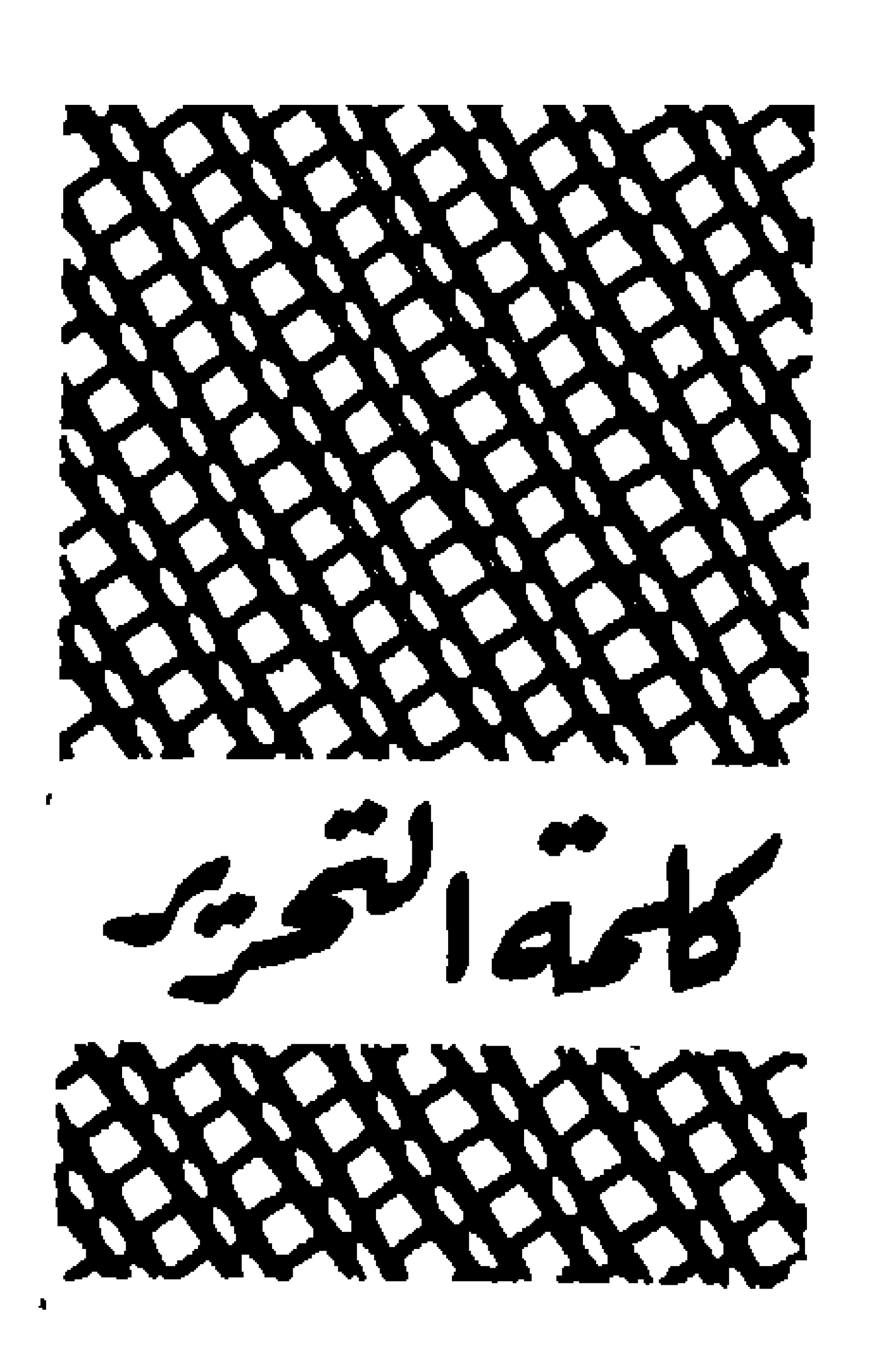
وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام	منظمة المؤتمر الإسلامي	١٧١

● مؤتمرات

ندوة المدارس الإسلامية الخاصة		١٧٧

● النشرة المكتبية

ببليوجرافيا قائمة فصلية منتقاه	محي الدين عطية	١٨١



إسلامية العلوم وموضوعيتها

* **القضية :**

النظرة الساذجة الشائعة حتى بين كثير من المثقفين منا ، بل ومن المثقفين الغربيين ، بل وحتى بين كثير من المشتغلين بالعلوم سواء منها الطبيعي والاجتماعي تقول أن للعلم منهجاً واحداً متفقاً عليه بين كل العلماء الذين يدرسون الظواهر الطبيعية أو الاجتماعيّة دراسة علميّة ، وأن هذا المنهج يُمكّن سالكه من الوصول إلى الحقائق الواقعية وتصويرها كما هي تصويراً أميناً ، وتفسيرها التفسير الصحيح الذي يتناسب معها ، تصويراً وتفسيراً لا علاقة لهما بمعتقدات العالم الباحث المفسر ، ولا بآرائه الفلسفية ، أو قيمه الخلقيّة ، أو أهدافه الذاتية ، أو حقبته التاريخية ، أو بيئته الثقافية . ويظن كثير من عامة المثقفين الذين لا يشتغلون بهذه العلوم ، ولا يعرفون شيئاً عن تاريخها وفلسفتها أن أصحابها لا يختلفون فيها اختلاف الفقهاء الذين يكثرون من ترديد عبارة (في المسألة قولان) .

وهذا يعني أن قضية المنهج العلمي قضية قد بُتّ فيها ولم تعد تحتاج إلى نظر جديد ، وأنه ما علينا إذا أردنا أن نكون عُلماء ، إلّا أن نعرف هذا المنهج ونلتزم به في المجالات التي نريد دراستها لكي نصل إلى حقائقها

وندرك تفسيرها . هذه النظرة الساذجة للموضوعيّة هي سر من أسرار تلك الصدمة الشديدة ، والحسرة البالغة التي شعر بها كثير من المثقفين في عالمنا الإسلامي إثر سماعهم بالدَّعوة إلى إسلاميّة العلوم .

لقد سوَّل لهم شيطان تلك النظرة أن الدعوة إلى إسلاميّة العلوم لا تعدو أحد أمرين :

(أ) أن تكون مظهرا من مظاهر النظرة الدينيَّة الضيقة المتزمتة التي أفسدت علينا – بزعمهم – حياتنا الإجتماعيّة والسياسية وتريد الآن أن تمد يدها إلى الحقائق الموضوعيّة العلميّة فتزيفها بأن تلوي أعناقها لتتواءم مع دعاواها الدِينيّة . فمشروع إسلاميّة العلوم حسب هذه النظرة هو أشبه ما يكون بفعل عالم الأحياء السوفيتي لايسنكو الذي حاول أن يجعل علم الأحياء موافقاً للأيديولوجية الشيوعيّة فأنكر بعض الحقائق المتعلقة بعلم الوراثة واستغل منصبه الإدراي ليمنع نشر أي دراسة تخالف نظرياته ، فأدَّى ذلك إلى تدهور هذا العلم في البلاد الروسيَّة حتى اضطرت الدول الشيوعيّة فيما بعد إلى تدارك الأمر فأفسحت المجال للعلماء لكي يعبروا عن إعتقادهم بصحة ما أنكر لايسنكو .

(ب) أن تكون دعوة جوفاء لا حاصل لها إلّا تبديل أسماء بأسماء ، أي أن الداعي إلى الإسلاميّة في أي علم من العلوم سيأخذ بما قال الغربيون من حقائق ، وبتفسيرهم لتلك الحقائق أو يأخذ بمنهجهم العلمي في إدراك الحقائق الطبيعية والاجتماعيّة ثم يسمي ذلك علم نفس أو اقتصاد أو إجتماع إسلامي .

ما جوابنا عن هذا ؟

هل نسلم بصحة تلك الصورة الشائعة فيلزمنا إذن أن نلتزم نتائجها ؟

أم ننكرها كلها فنقول إن هذه العلوم لا تقوم على شيئ من الموضوعية ، وانها لا تعدو أن تكون وجهات نظر في العلم كتب لها أن تسود لأسباب إجتماعيّة تاريخية لا علاقة لها بصلب العِلم ؟ أم أن هناك مخرجاً ثالثاً ؟

هذه هي القضية ، صورة العلم الواقعيّة :

يحسن قبل أن نصدر حكماً على صحة الصورة الشائعة أو خطئها وقبل أن ندعو إلى بديل لها أن ننظر في واقع هذه العلوم كما يمارسها أصحابها حسبما وضعها مؤرخوها وفلاسفتها وبعض المشتغلين بها من العلماء الغربيين .

فأول ما نبدأ به القول بأنّه إذا كان المقصود بالتجرد من الاعتقادات والميول والأفكار أن يخلي العالم ذهنه فعلاً من كل

هذا ويقبل على بحثه بعقل مجرّد، فهذا شرط يستحيل تطبيقه ، وعلى فرض إمكانه فإنّه لا يكون شرطاً لحصول العلم بل سبباً في عدم حصوله .

أقول أنه شرط مستحيل التطبيق لما يعلمه كل إنسان من نفسه من أنّه لا يستطيع أن يكف لحظة واحدة وهو يقظان عن حديث مع نفسه أو حديث مع غيره وكلا الحديثين صادر عن أفكار واعتقادات ، فكيف والقضية التي يبحثها العالم قد تستغرق منه أشهراً بل سنين ؟ فهل يستطيع أن يكف طيلة أيام بحثه هذه عن حديث مع نفسه أو مع زوجه وأولاده وأصدقائه وزملائه ؟

وهو سبب في عدم حصول العلم ، لأن العلم وإن سُمّي علماً تجريبياً إلّا أن التجربة والمشاهدة لا تكون كما ينبه إلى ذلك المختصون بالمناهج العلميّة – إلّا في ضوء سؤال أو افتراض . إن العالم لا يبدأ بحثه بالمشاهدة ولا بالتجربة ، ماذا يشاهد ؟ وماذا يجرب ؟ إنه يبدأ بفكرة ثم يشاهد من الطبيعة أو المجتمع ما يراه متعلقاً بتلك الفكرة أو يجري تجربة معينة ذات علاقة باثبات تلك الفكرة أو نفيها .

ولأن العلم كما يقولون أمر تراكمي أي أن الجديد المكتشف منه يضاف إلى قديم سبقت معرفته . بل إن القضية الجديدة التي يُراد البحث فيها إنما تنشأ عن معرفة سابقة ، والتجربة التي تجرى تفترض صحة معلومات سابقة ، فلو أن كل باحث بدأ تجربته وهو خال الذهن حتى من تلك المعلومات الخاصة بمجال بحثه لما نمى العلم وما تطور .

وأما إذا كان المقصود بالتجرد أن يكون الإنسان مستعداً لأن يقبل ما دلت عليه المشاهدة وما كان نتيجة للتجربة أو لازماً عقلياً من لوازمها ، وأن يكون أميناً في نقل ما جرب وشاهد واستنتج وإن خالف ذلك اعتقاداً سابقاً له أو للمجتمع الذي يعيش فيه ، وأما إذا كان المقصود به أن يشاهد الإنسان ويجرب بذهن متفتّح غير مقيد باعتقادات في باطنه تحدد له ما يمكن وما لا يمكن أن يكون ، وما يصح وما لا يصح من التفسيرات ، فهذا أمر ممكن مرغوب فيه بل هو في رأينا المثل الأعلى للمنهج العلمي . ولكن المثل الأعلى شيئ وممارسات العلماء الواقعية شيئ آخر ، كما ثبت ذلك لمؤرخي العلوم وفلاسفتها من الغربيين ، ولعلنا نستطيع أن نجمل ما تقرّر في هذا المجال في أن العلماء الغربيين كانوا دائماً يضعون أنفسهم – عن وعي منهم أو غير وعي – في داخل أُطر ايديولوجية ويتأثرون ببيئاتهم الإجتماعية وحقبهم التاريخية .

أُطر العلم الأيديولجية :

تختلف هذه الأُطر في سعتها وشمولها : فهنالك الإطار العام الذي يحدد للإنسان تصوّره العام للوجود ، وهنالك أطر مختلفة داخل هذا الإطار الكبير بحيث أنّ الذين يشملهم هذا الإطار قد يختلفون فى انتماءاتهم .

في ضوء الإطار الكبير الذي يمثل ما يسمّى في الاصطلاح الحديث بفلسفة الإنسان في الحياة ، يتحدد اعتقاد الناس لما هو موجود وما ليس بموجود ثمّ يتحدد تبعاً لهذا مفهومهم للعلم والمنهج العلمي والتفسير العلمي وما إلى ذلك من مفهومات أساسية . فالعلم هو العلم بنوع الموجودات التي حددها الإطار ، والمنهج العلمي هو المنهج الذي يوصلنا إلى معرفة هذا النّوع من الموجودات ، والتفسير العلمي هو الذي يعدّ ما يحدث لبعض هذه الموجودات أثراً لموجودات أخرى من نوعها . وعليه فكلّ كلام عن موجودات غير التي حددها الإطار فهو كلام غير علمي ، وكل ما يدّعى أنّه حق فلا بدّ أن يأتي عن طريق هذا المنهج العلمي ، وإلّا فهو دعوى بغير دليل ؛ وكلّ تفسير لظاهرة من الظواهر التي حددها الاطار بسبب خارج عن نطاق الموجودات التي إعترف بها فهو تفسير غير علمي .

إذا ما ساد إطار مّا في بيئة مّا أو عصر مّا ، وتربّى عليه الصغار وشاب عليه الكبار غفل معظم العلماء وطلّاب العلم عن أنّهم يعملون داخل إطار حددته لهم نظرة ما وراثيّة ، واعطوا مفهومات العلم والمنهج والتفسير العلمي التي درجوا عليها صفة الإطلاق والعموم ، وحسبوا أنّها دون غيرها هي المفاهيم الصحيحة التي يجب على كل مبتغ للبحث العلمي أن يلتزم بها ، وإلّا فما هو بعالم . وعليه يصبح من اللازم على كلّ من يريد الانضمام إلى زمرة العلماء في تلك البيئة أو ذلك العصر ، أن يعمل في داخل هذا الإطار – حتّى لو لم يكن مؤمناً به ، وإلّا كان من المبعدين عن زمرة العلماء ولا يكون إبعاده– خصوصاً في المجتمعات الديمقراطيّة – بقرار سياسي ، ولكن بما يسمّى بالإرهاب الفكري ، والاستغراب وربما المقاطعة والسخرية ، إلى أن يأذن الله بأن يستبدل بذلك الإطار الفلسفي إطار جديد .

ما الإطار الفلسفي العام الشائع في عصرنا الآن ، والذي يعمل في داخله علماء الطبيعة والإنسان ؟

لكي نجيب على هذا السؤال ينبغي أن نتذكّر أنّ هذه العلوم وان تكن قد انتشرت اليوم في العالم كله ، إلّا أنّها في منشئها – ومن غير انكار للجهود التي سبقتها وأهمّها جهود العلماء المسلمين – عمل أوربي – ومازالت قيادتها الفكريّة عند الغربيين . ينبغي أن نتذكّر أنّ هذه العلوم لم تستو على سوقها وتؤت أكلها إلّا بعد معارك عنيفة مع الدين النصراني ممثّلاً في الكنيسة ورجال الدين ، وأنّ هذا الدين كان فيه شيء من الحق المختلط بكثير من الأباطيل ، وأنّ العقائد الدينيّة فيه كانت ممتزجة بالإعتقاد في السحر والكهانة ؛ وأن القائمين على هذا الدين من رجال الكنيسة كانت لهم مصالح دنيويّة في أن ينفردوا بالسلطة التى يُرجع إليها في الأمور العلميّة ؛ وأنه لمّا تغلّب العلم الجديد في النهاية على

النصرانية عُدّت غلبته عليها غلبة على كل تفسير خرافي لظواهر الطبيعة ، وعدّ الدين أيّا كان أحد هذه التفسيرات لا فرق في ذلك بينه وبين السحر والكهانة والتنجيم وما إليها .

جاءت هذه العلوم إذن نتيجة صراع مع الدين ، وكانت كلّما انتصرت عليه في معركة أمعنت في البعد عنه ، حتى أسست بنيانها في النهاية على قواعد مخالفة لقواعده ، كأنّ مؤسسيها كانوا يعتقدون أنّ كل قرب من الدين هو ابتعاد عن الطريق الصحيح للعلم بحقائق الوجود . ولذلك وصفت هذه العلوم بأنّها لا دينيّة أو دنيويّة Secular ، في مقابل علم اللاهوت الذي يهتمّ بالدين وبأمور الآخرة ، وسميت بالعلوم أو الفلسفة الطّبيعية إشارة إلى أنّ الطبيعة هي مجالها ، بل هي مصدرها الذي تأخذ عنه حقائقها ، وذلك في مقابل المصادر الدينيّة من وحي وعلماء الدين .

يرى أحد مؤرخي العلوم أنّ العلم مرّ في تطوّره بمرحلتين : أولاهما مرحلة تطوّر تقني حدث في القرن السادس عشر ، وثانيتهما مرحلة ثورة فلسفيّة حدثت في القرن السابع عشر . لكنّه يقول (إنّ تصوّر المعرفة الذي كان سائداً) يعني في القرن السادس عشر (كان لا يزال مختلفاً اختلافاً جذريّاً عن مفهومها اليوم) ثمّ يقول في شرحه لذلك المفهوم (بما أنّ العالم المحسوس كان متأثراً تأثراً شديداً بالقوى الفاعلة الإلهية والجنيّة والسحريّة ، كان الغوص في أسراره كذلك أكثر من مهمّة دنيوية) ثمّ يقول معلقاً على هذا الذي قرره وهو موضع استشهادنا (بما أنّ بعض جذور المفهوم الحديث للعلم كانت في الصراع ضد هذه النّظرة إلى العالم ، فمن الصّعب أن نتصوّر كيف كان من الممكن وجود نظرة علميّة في داخلها . وعلى كل فإنّ المؤرخ سيظل حبيس مقولاته المؤقتة إلى أن يتسنّى له الوصول إلى تفاهم مع هذه النّظرة) .

أمّا الثورة التي أشار إليها فهي التي قادها بيكون الانجليزي ، وجاليلي الإيطالي ، وديكارت الفرنسي وهي التي جاءت بنظرة جديدة إلى الوجود مخالفة للنّظرة المسيحيّة فحواها أنّ عالم الطّبيعة عالم ميت خال من أي خصائص روحيّة أو شبه بشريّة ، وأنه ليس من الممكن لذلك أن يكون بيننا وبين الطبيعة أي نوع من الحوار سواء عن طريق الكشف الرّوحي أو الوحي الإلهي .

واتفق جاليلي وديكارت على أنّ العالم مكوّن من أجزاء ماديّة هي من الصغر بحيث لا يمكن أن ترى ، وأنّ الظواهر الكونيّة كلّها هي نتيجة تفاعل بين هذه الأجزاء التي لا إدراك لها ولا هدف ، وأنّ تفاعلها لذلك هو بمثابة التّصادم الذي يحدث بين مجموعة من الكرات ولكن حتى في هذا القرن كانت الصلة مازالت وثيقة بين العلم الجديد والدين ، لأنّ العلماء والفلاسفة كانوا لا يزالون يصفون القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعيّة بـ(قوانين خلق

الله) ولأنّ روّاد الثّورة الفلسفيّة الجديدة ، ونيوتن الذي جاء بعدهم ، والذي وضع علم الفيزياء الحديث ، كانوا جميعاً من المؤمنين بالدين المسيحي . لم تكن هذه الفلسفة إذن نتيجة للعلم الجديد ، كما قد يتبادر إلى أذهان الكثيرين ، (وإنّما كانت تسليماً مسبقاً بمبدأ ميتافيزيقي) هو الذي وضع – مع نهاية القرن السابع عشر – الثّقافة الأوربيّة ، بما في ذلك العلوم الطبيعيّة على طريق العلمانية الكاملة) .

نعود إلى سؤالنا مرّة أخرى : ما الإطار الفلسفي الذي توضع فيه العلوم في عصرنا ؟ إنه كما رأينا :

(١) إطار فلسفة لا دينيّة ، فلسفة ترى أنّ الظواهر الكونيّة ينبغي أن تفسّر بأسباب من داخل هذا الكون ، أي بأسباب طبيعيّة لا دخل فيها للإرادة الإلهيّة ، ولا للتجارب الروحيّة . وإذن فعلى العالم الطّبيعي أن يبدأ باستبعاد مثل هذا التفسير ، أي إنّ عدم فاعليّة القدرة أو الإرادة الإلهيّة ليس شيئاً استنتجه العالم من دراسته للطبيعة وإنّما هو شيء يبدأ بافتراضه ، ثمّ يحاول أن يبني عليه مشاهداته ونظريّاته . هذا أمر يعرفه ويعترف به كثير من العلماء وفلاسفة العلم الغربيّين .

أ – يرى أحدهم مثلاً أنّ دارون في محاولته لإيجاد نموذج لنظريّة يفسر بها تطوّر الكائنات الحيّة (كان يبحث عن عمليّة طبيعيّة صرفة لا يتضمن أنموذجها تدخل القدرة الإلهيّة) .

ب – ويرى آخر أنّ تفسير دركايم للظاهرة الدينيّة بإرجاعها إلى فكرة التضامن مع النظام الاجتماعي مبني على حجة إلحاديّة فحواها أنّ (الأشياء التي يذكرها المنتمون إلى دين مّا ، يجب أن لا تؤخذ على أنها إخبار عن الله ، لأنّه – من حيث المبدأ – لا يمكن أن يكون هنالك إخبار كهذا . وعليه فيجب تفسيرها بطريقة أخرى ، والتفسير الذي يقترحه دوركايم هو أنّها تعبير عن الإخلاص للنظام الاجتماعي) .

(٢) وهي ليست فلسفة لا دينيّة بمعنى سلبي ، بل هي فلسفة معادية للدين ينتقده أنصارها باسم العلم ، ويهاجمونه ويسعوْن لمحاصرته ، ويعملون جاهدين على إبعاده عن مجال العلم ، ويحرصون على رفض كل نظريّة علميّة يخشون أن يكون فيها شيء من التأييد للدين .

أ – يقول فرد هويل أنّ علماء الأحياء التّقليديين لن يقبلوا نظريتّه في التطوّر المخالفة لنظريّة دارون . والتي فحواها أنّ تطوّر الأحياء على أرضنا

لا يسير بالمصادفة وبلا هدف كما تدّعي تلك النظريّة ، بل أنّ سيره محكوم بقوى واعية خارج أرضنا ، يقول أنّ هؤلاء العلماء لن يقبلوا هذه النّظرية ، رغم وجود جبال من الأدلّة على صحّتها ، لأنها قد تؤدي إلى إيحاءات دينيّة ، (ولأنّ العلماء التّقليديين مهتمّون بمنع الرّجوع إلى الغلوّ الديني الذي حدث في الماضي ، أكثر من اهتمامهم بالتطلّع إلى الحقيقة . إنّ النّظرة الجهنّمية التي وصفناها آنفاً قد سيطرت على التفكير العلمي خلال القرن الماضي كله) .

لكنّ معظم الباحثين في صلة العلوم الطّبيعية أو الانسانيّة بوجهات النّظر الفلسفيّة والقيم والمعتقدات الغيبية اكتفوا ببيان هذه الصلة فى نظريات علميّة معيّنة ، إمّا لمجرّد بيان الأصل التّاريخي للنّظرية ، أو لاتخاذ هذا البيان ذريعة إلى نقد النّظرية . وإليكم الآن أمثلة ممّا قالوا أظن أنّ بعضها سيكون مثار دهشة للقراء .

قالوا إنّ نظريّة مالثس المشهورة التي انتهى فيها إلى أن الفقر والعناء أمور حتميّة ناتجة عن أن عدد السكان يزداد بمتواليات هندسية ، بينما الموارد الغذائيّة تزداد بمتواليات حسابية ، كانت في الحقيقة احتجاجاً على قوانين صدرت لصالح الفقراء . ثمّ جاء سبنسر فحوّل نظريّة مالثس إلى نظريّة في التطوّر الاجتماعي ، فحواها أن الطبيعة تنتخب أو تنتقى الأصلح للبقاء ، وتتخلّص مما سواهم الصّالحين ، فقال (إذا كانوا كاملين بحيث يصلحون للحياة ، فإنّهم سيحيون ، ومن الخير أن يحيوا ؛ وإذا لم يكونوا كاملين بما يهيؤهم للحياة، فسيموتون، ومن الخير أن يموتوا). هذا فى رأيه هو مجرى الأمور الطبيعي الذي ينبغي أن لا نتدخّل فيه . أظنّ أن الكثيرين منكم تذكروا قول الله تعالى عن الكفّار ﴿ **وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلّا في ضلال مبين** ﴾ (يس : ٤٧) ثمّ جاء دارون فاستفاد من النّظريتّين ، ففسّر التّطوّر في عالم الحيوان بالانتخاب الطّبيعي ثمّ عاد سبنسر وأصحابه فوجدوا في نظريّة دارون تأييداً علميّاً لنظريّتهم الاجتماعيّة التي سميت بعد ذلك بالدّارونيّة الاجتماعيّة وقالوا إنّ هنالك صلة بين تفسير دارون للصفات المفتقة وبين المذهب الفردي الذي كان سائداً آنذاك في النّظريّات السياسيّة البريطانيّة ، وأنّ الأصل فى هذا التفسير هو الدفاع عن تقسيم العمل الذي دعا إليه آدم سميث ، وأنّه بهذا التفسير حوّل نظريّة سياسيّة إلى صورة للعالم الطّبيعي . ولذلك قال انجلز (إنّ كلّ ما فعله دارون في قوله بالصراع من أجل البقاء هو أن حوّل من المجتمع إلى الطبيعة مبدأ هوبز القائل بالمبدأ الاقتصادي البرجوازي في التّنافس ، ونظريّة مالثس في السّكّان ثمّ لمّا اكتمل أداء عمليّة الساحر هذه ... حُولت

النّظريّات نفسها مرّة أخرى من الطّبيعة العضويّة إلى التّاريخ وادعي الآن أنّ البرهان قد قام على صدقها بكونها قوانين خالدة للمجتمعات الإنسانية) .

وقريب من قول انجلز هذا رأي الفلكيّ الفيزيائي المعاصر فرد هويل الذي يقول في كتاب له حديث « بإمكاني أن أبدأ ببياني أنّ أفكار نظريّة دارون كان قد سبق أن احتلت لها مكاناً منذ عام ١٨٣٠ ، أي قبل ما يقرب من ثلث قرن قبل نشر كتاب (أصل الأنواع) لدارون في عام ١٨٥٩ ، ولكن بينما كانت الأفكار قد وجدت فإنّ حال المجتمع لم يكن قد تهيّأ لها . كانت هنالك حاجة إلى تغيير مهم قبل أن تستدعي هذه الأفكار » ثمّ يبين أنّ هذا التّفسير كان في ظهور الشّركات التي كانت تتنافس في تجويد منتجاتها ، لأنّ هذا التجويد كان وسيلة البقاء بالنسبة لها . ثمّ يقول « لقد كانت الخطوة قصيرة من تجربة عمليّة في التجارة إلى مفهوم تحسين النّوع عن طريق الانتخاب الطّبيعي » ثمّ يعلق على هذا التّشابه تعليقاً مهمّاً فيقول «إنّ كلّ النّاس – إلّا قلة من العلماء – أغفلوا خطوة خطيرة في قياس الانتخاب الطّبيعي على الانتخاب التجاري . إنّ الانتخاب التجاري إنّما يحدث لأنّ وراءه عقول بشريّة تدأب على تحسين نوع منتجاتها ومداها . الانتخاب التجاري بعيد اذن كلّ البعد عن الانتخاب الطبيعيّ ، ذلك الشيء الذي لا هدف له كما يفترض في علم الأحياء » .

اختلافات داخل الأطر :

وإذا كانت الأطر الأيدلوجية تختلف من عصر إلى عصر ، فهنالك اختلافات بين العلماء داخل الاطار الواحد وفي نفس العصر الواحد :

أ) فهنالك اختلافات وطنية ، ومما يذكرونه في هذا المجال مقال كتبه الفيزيائي الفرنسي بيير دويم قارن فيه بين طريقة الفيزيائيين النظريين في كل من بريطانيا وفرنسا في تناول المشكلات المتعلقة بالنظريات الكهربائية . فأوضح فيه أن الفرنسيين يميلون إلى وضع هذه النظريات في قالب رياضي بينما يميل البريطانيون إلى البحث عن نماذج عمليّة تساعد على فهم الظواهر الطبيعيّة بطريقة مرئية أو حسية غير رياضية . وقال ان هذين الاتجاهين ليسا قاصرين على علم الفيزياء بل يشملان مجالات فكرية وحياتية أخرى[1] .

ب) واختلافات في دلالات التجارب ، خذ مثلا لذلك التجربة التي تجرى على الفئران فيما يسمى بصندوق اسكنر (نسبة إلى العالم السلوكي الشهير) ، هذا صندوق مزوّد بجهاز فيه قضيب كلما ضغط عليه الفأر سقطت إليه قطعة طعام ، فلوحظ أن الفأر يظل يردد ضغطه على القضيب ويأكل قطع الطعام

الساقطة إليه حتى إذا شبع كف عن الضغط .

يستنتج السلوكيون من هذه التجربة وأمثالها أن السلوك الحيواني – بما في ذلك سلوك الإنسان – يقوم على قاعدتين هما : التنبيه (الضغط على القضيب) والاستجابة : (وصول الطعام) .

ويستنتجون من ذلك أنه لا داعي لافتراض مؤثرات غير ماديّة كالقرار والارادة وحتى العقل .

لكن خصوم السلوكيين يقولون إن ما استنتجوه من أمثال هذه التجارب ليس هو كل ما تدل عليه المشاهدة وأن هنالك تجارب أخرى تدل على أن دوافع الأفعال ليست محصورة في توقع هذه الجزاءات الماديّة . فيقول أحدهم :

: (إن كل من درس حيواناً في صندوق اسكنر يلاحظ أولاً أن الضغط على القضيب يستغرق أقل قدر من وقت الحيوان ، فهنالك بالإضافة إلى هذا أنواع أخرى من السلوك المميز للحيوان ، كالجرى ، والانتصاب على الرجلين الخلفيتين ، والاستشمام ، واستكشاف الصندوق ، إن علماء النفس السلوكيين يعتبرون كل نوع من هذه الأنواع السلوكية أجنبياً على موضوع التجربة من الناحية العلميّة . إن السلوك الوحيد الجدير بأن يشار إليه فيما يبدو هو عدد المرات التي يضغط فيها الفأر على القضيب لينال مكافأة هذا العمل . إن الذي يحدث في هذا الوضع المصطنع هو أن المجرّب قد اعتمد على تعريف انتقائي للسلوك) .

وأما إذا أخرجنا الفأر من هذا الوضع المصطنع وتركناه على طبيعته بأن وضعناه على منضدة مثلاً فإن هذا التعريف المنتقى لا يصلح لتفسير سلوكه ، ثم يذكر أمثلة أخرى تدل على أن السلوك الحيواني لا يمكن أن يفسر كله في نطاق أنموذج التنبيه والاستجابة ، ثم يقول : (منذ أكثر من خمس وعشرين عاماً والسلوك الإنساني يفسر على أساس فهم خاطىء لمشاهدة الفئرات والجرذان .

ج) إنّ العلوم الطبيعيّة التجريبيّة أضبط – كما هو معروف – من العلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة ، وأكثر العلوم الطبيعيّة دقّة وأقربها إلى المثال الرياضي ، وأساسها وقاعدتها هو علم الفيزياء ، لكن حتى هذا العلم المثالي بعيد كل البُعد عن تلك الصورة الساذجة الشائعة ، والفيزيائيون بشر يُخطئون ، بل قد يجمعون على الخطأ لفترة من الزمان ، فقد كانوا جميعاً إلى قُرب نهاية القرن التاسع عشر يعتقدون بوجود مادة اسمها الأثير تملأ كل مكان بين الكواكب ، وكل مكان بين النجوم ، وتمثل الوسيط الذي يتقل الموجات الكهرومغناطيسية ، حتى لقد قال الفيزيائي الاسكتلندي الشهير

ماكسول (الذي اكتشف المعادلات الأساسيّة التي تحكم القوى الكهربائية والمغناطيسيّة) :

« مهما كانت الصعاب التي نجدها في إعطاء صورة متسعة لتكوين الأثير فليس هناك من شك في أن المكان بين الكواكب أو بين النجوم ليس فارغاً بل يحتله جوهر مادي أو جسم هو بالتأكيد أكبر وربما كان أكثر الأجسام التي نعرفها تماثلاً واتساقاً »[1] .

وهذا شيء طبيعي ، فالذي يميز العالم – سواء كان عالم طبيعة أم مجتمع أم شريعة ليس هو العصمة من الخطأ وانما الإذعان للدليل والرجوع عن الخطأ .

وإذا كان الفيزيائيون يخطئون فإنهم أيضاً يختلفون في تفسيرهم لما يشاهدون ويجربون ، وقد تكون أقوالهم في المسألة الواحدة أكثر من أقوال الفقهاء وأشد تناقضاً ، فهؤلاء علماء الميكانيكا الكميّة يختلفون في الحقيقة التي تدل عليها حقائقها الواقعية إلى أقوال أوصلها بضعهم إلى ثمانية ، فمنهم من يقول إنها تدل على أنه ليس وراء الظاهر الشاهد من حقيقة أعمق ، ومنهم من يرى أن الحقيقة تحدثها المشاهدة ، ومنهم من يرى أن الحقيقة كل لا يتجزأ ، ومنهم من يرى أن الحقيقة أن هنالك عدداً متزايداً ومتوارياً من العوالم ، ومن يرى أن العالم مبني على منطق غير المنطق البشري المعهود ، ومن يرى أن العالم مكوّن من أشياء مثل الأشياء المعهودة في العالم المشاهد ، ومن يرى أن الحقيقة ينشئها الوعي ، ومن يرى أن العالم مزدوج فهو مكوّن مما هو بالقوة وما هو بالفعل[2] والذين قالوا بكل هذه الأقوال ، والذين قالوا أنه قد تكون الحقيقة مخالفة لكل هذه الأقوال ليسوا فلاسفة ولا رجال دين وانما هم فيزيائيون مختصون بل أن بعضهم من كبار رجال هذا العلم ومؤسسيه .

مسوّغات الإسلامية :

بعض إخواننا من دعاة إسلاميّة العلوم يعجبهم اعتراف الغربيين هذا بعسر الموضوعيّة أو تعذرها ، ويرون فيه أكبر مسوّغ لدعوتهم ، فكأنهم يقولون للغربيين : إذا كنتم تنظرون إلى الواقع من خلال أيدلوجيتكم وفلسفاتكم وتفسرونه في ضوئها ، فلماذا تعيبون علينا أن نفعل ما تفعلون ؟

هذه حجة ضعيفة غايتها أن تفحم الخصم لكنها لا تصلح أن تكون مسوّغاً لإسلاميّة العلوم لأنه يلزم عنها :

1) إمّا القول بعدم وجود حقيقة موضوعية نسعى لإدراكها ولذلك يجوز لكل إنسان أن يقول ما شاء حسب دينه ومذهبه وهواه ، وهنا يكون الموقف أسوأ من موقف جماهير العلماء والفلاسفة الغربيين ، لأنهم وإن اعترفوا بعسر الموضوعية لكنهم لايقولون باستحالتها .

٢) أو القول بأن هناك حقيقة موضوعية لكنه من المتعذر معرفتها كما هي . بل انها لا تدرك إلا مصطبغة بصبغة المنظار الأيدلوجي الذي يضعه المشاهد على عينيه .

٣) بل يلزم عنها التشكيك في الحقائق الكبرى التي يقوم عليها الدين نفسه ، لأننا لا نريد أن نقول أن الإيمان بالله وبالدار الآخرة وبنبوّة محمد ﷺ إنما هو وجهات نظر لجماعة من الناس يسمون بالمسلمين ، وأنها ليست حقائق موضوعية يمكن أن يقام عليها دليل عقلي صحيح .

إنّ مسوغ الإسلاميّة لا يقوم على التسليم بالنسبية أو القول بالذاتية لأن اختلاف الأطر من عصر إلى عصر ، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ، ومن حضارة إلى أخرى ، لا ينهض دليلاً على المساواة بينها أو على استحالة تقويمها هي نفسها تقويماً عقلانياً .

إنّ مسوّغ الإسلاميّة يقوم على الاعتقاد بأن الموضوعيّة ممكنة ، وأن بعض الأطر – بالقياس العقلي – خير من بعض ، وأن الإسلامي – بالقياس العقلي – هو خير تلك الأطر وأصلحها .

لكن صلاحية الإطار الإسلامي لا تعني أن الأطر الأخرى تحول دون إدراك أيّة حقيقة بموضوعيّة أو تصبغها بصبغتها ، لأن الإنسان مهما بلغت اعتقاداته من الفساد يظل قادراً على إدراك بعض الحقائق واكتساب نوع من العلم ، يقول الله تعالى عن مذكري الآخرة :

﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾ (الروم : ٧) . فهم إذن يعلمون شيئاً مما يتعلق بالحياة الدنيا رغم حبسهم لأنفسهم في إطار لا يعترف بوجود دار آخرة .

لكن هذا الاطار يحول دونهم ودون إدراك حقائق أخرى : **﴿ ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها ؟ بل كانوا لا يرجون نشوراً ﴾** (الفرقان : ٤٠) .

﴿ أفلم يكونوا يرونها ؟ ﴾ ، بلى كانوا يرونها وكيف لا يرى ذو عينين قرية وهو يمر عليها ؟ إنهم يرونها فيعلمون شيئاً هو الذي وصفته الآية الأولى بالعلم الظاهر ، لكن إنكارهم للآخرة يحول دونهم ودون تفسير هذا الذي يرونه تفسيراً صحيحاً ، يحول دونهم ودون إدراك ما يدل عليه ويشير إليه هذا الواقع المشاهد .

وعدم الإدراك هذا نقصان في العقل سببه ذلك الإطار الذي ينكر الآخرة : (ولقد تركنا منها) – أي من تلك القرية – (آية) ودليلاً وشاهداً **﴿ لقوم يعقلون ﴾** (العنكبوت : ٣٥) . فرؤية ما بقى من القرية على أنّه آية يحتاج إلى كمال في النظرة العقلية لا يتأتى لمن يحبس نفسه في إطار أيدلوجى لا مجال فيه للآخرة .

في ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نجيب على شبهة كثيراً ما تُذكر لتأييد الإطار الالحادي أو لإنكار الإطار الإيماني . يقول أصحاب هذه الشبهة إن العلوم الطبيعية قد حققت انجازات كبيرة ، فنقول نعم . ويقولون : ولو لم تكن قائمة على حق في تقريرها للواقع وفي تفسيرها له لِمَا نتجت عنها هذه الانجازات ؟ ثم يخلصون إلى القول بأن هذا دليل على صحة الاطار الالحادي الذي وضعت فيه أو يدل على أقل تقدير على أن هذا الاطار هو الاطار المناسب لمثل هذه العلوم وإن كانت له مشكلاته في مجالات أخرى .

هذا الكلام يصح حجة على من يزعم أن الملحد لا يمكن أن يدرك أي نوع من العلم . وقد قلنا بغير ذلك .

ويصح لو ثبت أن ما أدرك في حيز الاطار الالحادي من علوم لا يمكن أن يدرك في حيز الاطار الإسلامي ولا دليل على ذلك .

إنّ الكافر والمؤمن كليهما يعلمان بوجود الليل والنهار ، والشمس والقمر والنجوم ، والأشجار والأنهار ، ويعلمان كثيراً من الأسباب الطبيعية ويأخذان بها ، فهنالك إذن علم مشترك بين الاطارين .

وإذن فما يعترف به الإطار الالحادي من حقائق ليس شيئاً خاصاً به أو ناتجاً عنه وحده ، وانما هو أمر مشترك بينه وبين الاطار الإيماني لأنه ليس في الاطار الإيماني ما يمنع من إدراك أيّة حقيقة تدرك في حيز الاطار الالحادي .

لكن ميزة الاطار الإيماني – وهو اطار العقل الكامل – أنه يساعد على إدراك حقائق ومؤثرات وتفسيرات أخرى لها نتائج نافعة في حياة الناس العلميّة والعملية والنفسيّة لا مجال لها داخل الاطار الالحادي .

والدعوة إلى إسلاميّة العلوم هي إذن دعوة إلى تأكيد الموضوعية لا إلى التخلي عنها ، لأنها دعوة إلى أن يكون اطارها الفلسفي نفسه قائماً على حقائق موضوعيّة ، انها دعوة إلى أن يفكر العالم ويشاهد ويجرب ويستنتج وهو مؤمن بالله ، وبأن محمداً رسول الله ، وأن القرآن كلام الله ، لأن هذه نفسها حقائق موضوعية عنده دليل عقلي على صحتها ، انها ليست دعاوى اعتقاديّة بل هي إيمان يقوم على علم (فاعلم أنه لا إله إلا الله) . **﴿ وليعلم الذين أوتو العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم ﴾** .

وإذا كان بعض الناس لا يؤمن بهذه الحقائق لجهلهم بها أو لعنادهم ، فإن الباحث المسلم لايرجىء إيمانه بها حتى يذعن الآخرون جميعاً ويسلموا ، كما أن أصحاب الاطار الالحادي لم ينتظروا حتى يصير الناس جميعاً ملحدين . بل أن ايمانه بها وإعلانه لهذا الإيمان وهو يبحث ويفكر ويجرب ويكتب ويناقش سيكون من أقوى

الأدلة على أنه لا تناقض بين البحث العلمي والاعتقاد الديني الإسلامي ، بل ان ما ينتج عن الالتزام بهذا الاطار من ثمار علميّة واقعيّة ونظريّة سيكون هو نفسه من أقوى الأدلة على فضله وتفوقه على الاطار الالحادي المادي .

وإذا كان المسلمون الممارسون للعلم سيفعلون ذلك وهم متفقون على صحة الاطار الإسلامي ، فإن إخوانهم المشتغلين بفلسفة العلوم وتنظيرها ومناهجها ، أو الجامعين بين الأمرين جميعاً سيهتمون بالحديث عن هذا الاطار وإثبات حقائقه وبيان فضله على غيره من الأطر ، أي أن ما كان يسمى بعلم الكلام أو علم أصول الدين سيكون كثير منه جزءاً مما يسمى اليوم بالفلسفة العلميّة . وهذا لم يعد اليوم أمراً غريباً . لقد تطورت بعض العلوم – سيما الفيزياء والأحياء – إلى حد جعل كثيراً من المشتغلين بها يضيقون بالاطار المادي ، ويفتحون باب الحديث مرة أخرى عن دلالتها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، وقد كان مجرد الحديث في هذه الأمور يعد – إلى عهد قريب – نوعاً من الخيانة للعلم ، بل كان يقال ان السؤال عن وجود خالق للكون سؤال غير مشروع فضلاً عن أن تكون له إجابة صحيحة أو خاطئة .

وحين يبين المنظّر أو الفيلسوف المسلم فضل الاطار الإسلامي على غيره فإنه لا يتحدث لإخوانه المسلمين فحسب ، ولا يقول إن الاطار الإسلامي صالح لعلم دون علم ، أو لأمة دون أخرى ، بل إن هدفه أن يبيّن صلاحية هذا الاطار للبحث العلمي أيّا كان ، وللباحث أيّا كان .

وعليه فمن الخطأ أن ينظر إلى إسلاميّة العلوم على أنها علوم خاصة بالدين الإسلامي ، أو بأحوال المسلمين الراهنة ، أو بتاريخهم ، فهذا خطأ ، أولا لأنه يسلم بصحة النظرة النسبية ، فكأنه يقول للغربيين أن نظرياتكم في العلوم الإنسانيّة صالحة لمجتمعاتكم ونظرياتنا صالحة لمجتمعاتنا . إنّ العالم الغربي الذي يؤمن بالموضوعيّة يعتبر نظريته صالحة لتفسير الظواهر التي يتحدث عنها حيثما وُجدت ، ولا يعتبر علمه خاصاً بالمجتمعات الغربية ، كما أن زميله في العلوم الطبيعية لا يعتبر علمه عِلماً غربياً بمعنى أنه يصلح للغربيين وحدهم ، أو يفسر الظواهر الطبيعية المتعلقة ببلادهم .

إن عالم الاجتماع الغربي يعتبر (القوانين) التي توصل إليها قوانين للمجتمعات الإنسانية أياً كانت ، ونحن كذلك نريد أن نضع أنفسنا في الاطار الإسلامي ونحن نبحث في علوم الفيزياء والكيمياء وسائر العلوم الطبيعية ، وأن نضعها في هذا الاطار ونحن نبحث في عِلم النفس الإنسانيّة وعلم الاجتماع الإنساني وعلم الاقتصاد الإنساني وعلم التاريخ الإنساني ، لا نفوس المسلمين ومجتمعات المسلمين واقتصادهم وتاريخهم فحسب .

إن القرآن الكريم يتحدث عن الإنسان فى أصله الفطرى : الإنسان المسلم ، وغير المسلم ، فحين يقول الله تعالى : ﴿ **إن الإنسان خُلق هلوعاً ، إذا مسّه الشر جزوعاً وإذا مسّه الخير منوعاً** ﴾ (المعارج : ١٩ — ٢١) ، فإنه لا يعني الإنسان المسلم ، لأنه يقول بعد ذلك : ﴿ **إلا المصلين** ﴾ . بل إنه لا يتحدث عن الإنسان في أصله الفطري لأنه تعالى يقول في آية أخرى : ﴿ **ونفس وما سواها** ﴾ . والرسول ﷺ يقول : « كل مولود يُولد على الفطرة » .

ومن هذا نخرج بتصور عام للإنسان فنقول إنه في أصله الفطري كذا وكذا ، وإذا حاد عنه صار كذا وكذا ، وإذا أسلم كان إسلامه امتداداً لذلك الأصل فصار كذا وكذا .

وكذلك حين يقول الله تعالى : ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ . فإنه يعطينا قانوناً اجتماعياً عاماً شاملاً لكل المجتمعات الإنسانيّة وليس خاصاً بالمجتمعات الإسلاميّة .

إن ميدان علماء الاجتماع المسلمين لا يقتصر على المجتمعات الإسلامية ، بل يشمل المجتمع الإنساني كله ، بما في ذلك المجتمعات الغربية ، فهم يبحثون في مشكلاتها الاجتماعية والنفسية ، ونُظمها السياسيّة ، وعلاقاتها الاجتماعيّة والدوليّة ، وتاريخها ، ومستقبلها ، ويطلعون على ما يكتب علماء الاجتماع الغربيون ويناقشونهم ، لكنهم يفعلون كل ذلك وهم مستشعرون لإيمانهم بالله وبأن محمداً رسول الله وأن القرآن كلام الله ، كما أن الباحث الغربي يدرس تاريخ المسلمين وواقعهم الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي وقد وضع نفسه في إطار غير الإطار الإسلامى

والاطار الإسلامي لن يعصم العالم المسلم من الخطأ ، ولن يجعل كل ما يقول موافقاً للإسلام ، ولن يمنع من تعدد الآراء والنظريات واختلاف العلماء المسلمين وتخطئة بعضهم لبعض ، لأنه إذا كان كل هذا يحدث في مجال الفقه (والأدلة الشرعية التفصيليّة أقرب إليه) فكيف لا يحدث لمن لا يملكون مثل هذه الأدلة التفصيلية ولمن يكتفون – في معظم الأحيان – بمجرد وضع علمهم في داخل الإطار الإسلامي .

وإذا كانت الدعوة إلى إسلاميّة العلوم لا تخالف الموضوعية بل تؤيدها ، فإنها تضع للعالم المسلم حلًا لمشكلة نفسية لا يشعر بها العالم الملحد .(لكن يشعر بها كثير من العلماء المؤمنين بالنصرانيّة أو المعتقدين في وجود الخالق وفاعليته) .

أعني مشكلة الانفصام بين شخصية الإنسان وهو يبحث في مجاله العلمي ويكتب ويناقش ، وشخصيته وهو يتلو كتاب الله تعالى ويصلي ويصوم ويتزوج ويعاشر الناس .

والانفصام سببه أن الحالة الأولى تفرض عليه أن ينسى إيمانه أو يعلقه ، والحالة الثانية

تدعوه إلى أن يذكر هذا الإيمان ويستشعره .

والإنسان لا يرتاح إلى الشتات في الأمور الفكرية ، فكيف به في الأحوال النفسية ؟

فإذا كان العلماء الطبيعيون يبحثون – تخلصاً من الشتات وسعياً إلى الوحدة – عن مبدأ واحد أو نظرية واحدة ترجع إليها سائر النظريات الأساسية حتى تفسر مظاهر الطبيعة بمبدأ واحد ترجع إليه حقول القوة الطبيعية الأربعة المعروفة حتى الآن (أعني الجاذبية ، والكهرومغناطيسية ، والحقل القوي والحقل الضعيف) .

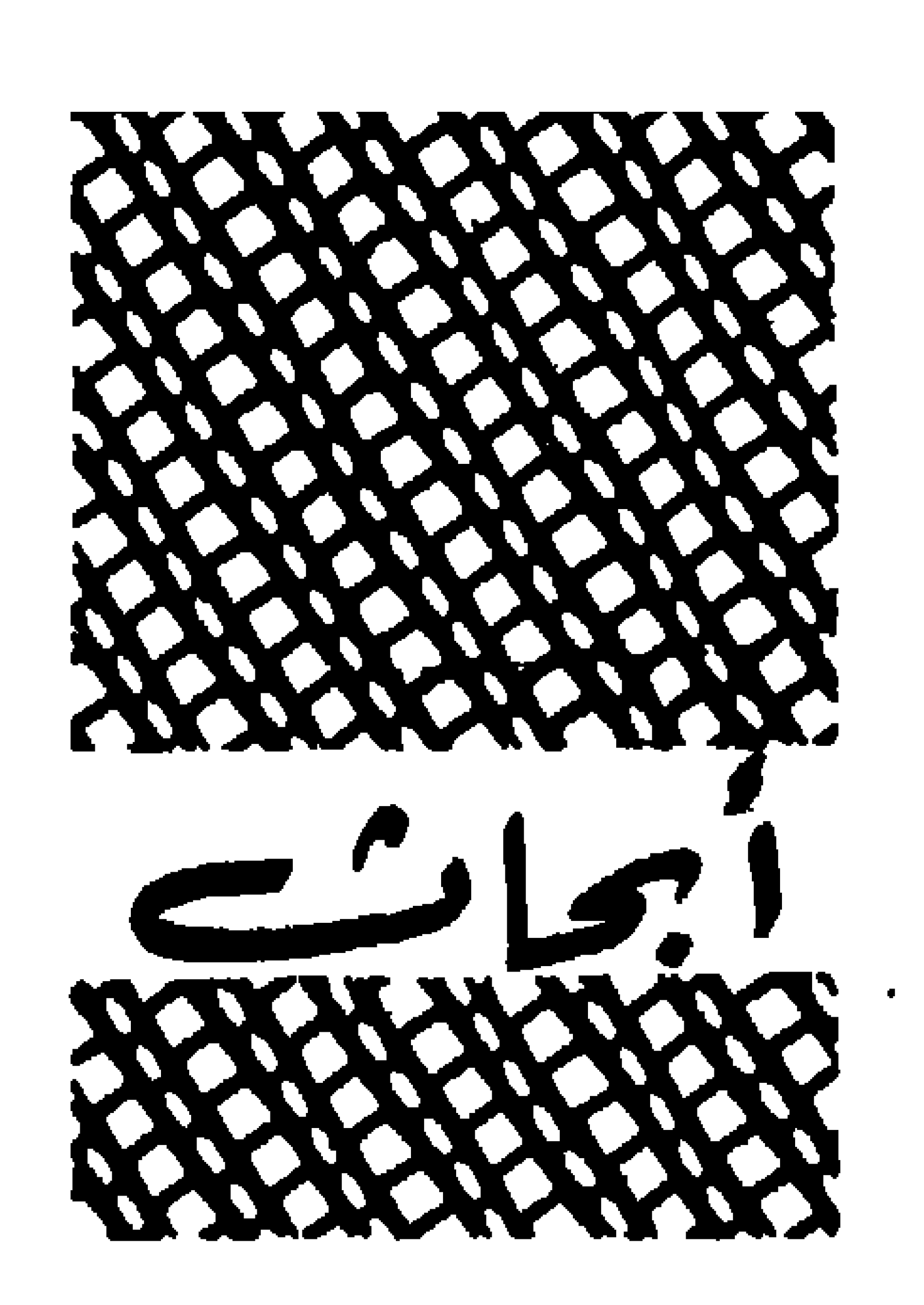
وإذا كانوا يبحثون وراء مظاهر المادة المختلفة الأشكال والألوان والأحجام والخصائص عن اللبنات الأساسيّة التي ترجع إليها هذه المظاهر ، أفلا يسوغ – بل أليس من الأحرى – أن يبحث العالم عن تصور للكون يجمع شتات نظراته الطبيعية والاجتماعيّة والفرديّة ، بحيث لا يعيش في انفصام بين شخصه وهو باحث علمي ، وشخصه وهو رجل اجتماعي ، وشخصه وهو رب أسرة ، وشخصه وهو متأمل في ذاته أو متذوق للجمال أو ملتزم بالأخلاق أو مدافع عن الحقوق ؟

إن المبدأ الذي يجمع هذا الشتات هو مبدأ التوحيد ، مبدأ الإيمان بالله واحداً لا معبود بحق سواه ، والإيمان بأن طريق محمد ﷺ هو وحده الطريق الموصل إلى الله .

د . جعفر شيخ إدريس(*)

***

(*) كلية الدعوة والإعلام – الرياض – المملكة العربية السعودية .



قراءات في الفكر الغربي

حول الفن الإسلامي

د . عماد الدين خليل

(١)

مما لا شك فيه أن مواقف الغربيين من الفن الإسلامي وتقويمهم له ، يتضمن الكثير من التقصير وسوء الفهم المتعمد حيناً ، غير أن ذلك — على أي الأحوال — يلقي مزيداً من الأضواء على المسألة ، ويفتح أمام الدارسين آفاقاً جديدة .

وروم لاندو مؤلف كتاب (الإسلام والعرب)[١] ، واحد من هؤلاء وهو يخصص الفصل الأخير من الكتاب للحديث عن الفنون الإسلامية ، ويستطيع المرء أن يجد في بعض استنتاجاته مادة طيبة عن هذه الفنون .

وهو يبدأ بطرح المقولة المعروفة من أن الفن الإسلامي لم ينجب عباقرة في فنيّ الرسم والنحت من مثل فيدياس أو رامبرانت أو ميكال انجيلو أو رافاييل .. ولا هو اعطى العالم لوحات فنية كبيرة أو تماثيل خالدة !! بل انه في الغرب أقل شهرة من الفنون الشرقية الأخرى : الصينية واليابانية والهندية . لكن روم لاندو ما يلبث أن يحذر من الاستنتاج الذي قد يتبادر إلى الأذهان من هذا المنطلق ، ويصف بالسطحية كل من يتعجل رأياً كهذا .. وهكذا « فقد لا يكون ضعف الإسلام الظاهري إلا ظاهرة من ظواهر القوة »[٢] .

وتلك هي مسألة مهمة في تاريخ الفن الإسلامي ، فإن الضوابط والمعايير التي ألزم بها الإسلام ادباءه وفنانيه اقتضتهم

التخلى عن بعض صيغ التعبير وهجر عدد من الممارسات الفنية التى نهى عنها الإسلام ، فكان ذلك حائلًا بين الفنان وبين التعبير بهذا الأسلوب .

الأمر الذى فتح له مجالات أخرى لم يسبقه إليها أحد ، فشهد عالم الإسلام مهرجانا خصباً من معطيات فن ينبثق عن رؤيةٍ عقيديةٍ متميزة ، يلتزم بمفرداتها ومطالبها ويبدع ويتفوق فى إطارها المحمود الذى لا تشوبه شائبة تمس عقيدته .

إن عبارة لاندو آنفة الذكر لتلمس بذكاء طبيعة المشكلة ، فتتجاوز قشور الظواهر إلى الجوهر . وهذا يذكرنا بحقيقة أخرى فإن الأمة المتحضرة ذات القدرة على الفعل تجد في الضوابط والتحديات ، من مثل تلك التي ألمحنا إليها قبل قليل ، فرصة لشق قنوات جديدة .. للابداع في مجالات بكر لم تكن قد خطرت على بال .. ان الطاقة لتبحث عن متنفسها .. عن فرصتها للتحقق ، ولقد كان الفنان المسلم أهلاً لهذا ، ومن ثم فان غياب فنون كالنحت والرسم ليدلّ – بالمقابل – على حضور فاعل فى مجالات أخرى كالخط والزخرفة والمعمار وهو ظاهرة قوة ولا ريب .

وروم لاندو يدرك تماماً لماذا اختفى الرسم والنحت من تاريخ الإسلام المبكر ، أو تضاءل إلى حدّ كبير قياساً إلى تراث الأمم والشعوب الأخرى .. إن المسألة – كما يعبر عنها روم لاندو – ليست راجعة بالضرورة إلى قصور خاص أو إلى ضعف فى (الحكمة) عند العرب .

عند العرب . والواقع أن علينا أن نعزو ذلك إلى وصية دينية تحرم الفن التمثيلي . فقد كان النبي محمد ﷺ يزدري الفن التشبيهي . ولكى يستأصل مرة وإلى الأبد ، عبادة الاصنام التي كانت سائدة بين الوثنيين من العرب حرم نحت التماثيل أو أي ضرب من ضروب الصور »[٣] .

إن هذه مسألة معروفة تماماً بالنسبة للمسلم ، ولكن الغربي طالما دار حولها ولم يحاول أن يضع يده على أساسها الواضح العميق في الوقت نفسه أن روم لاندو لا يكتفي بذلك فقط ولكنه يوحي للقارىء بأنه مقتنع ، أو مقدّر على الأقل ، للدافع الكبير وراء ضمور واختفاء هذين الفنّين !

وهو يدرك جيداً – كذلك – أن الفنان المسلم لم يشعر – لحظة – بالاحباط وانه بدلاً من ذلك نشط من أجل البحث عن صيغ تعبيرية أكثر انسجاماً مع روح العقيدة التي ينتمي إليها ، فمن حيث « حرم على المسلمين الاهتمام بالفن التشبيهي ، فقد تعيّن على مواهبهم الفنية أن تلتمس منافذ لها في اتجاهات أخرى . ومن خلال هذا السعي أحدثوا فناً يستطيع أن يدعي – بصرف النظر عن محاسنه أو نقائصه الأخرى – أنه واحد من (اصفى) الفنون التي نعرفها »[٤] .

(٢)

ما هي خصائص هذا الفن ومقوّماته الأساسية ؟

النصّ التالي يقدّم لنا الجواب وبمقدور المرء أن يستخلص منه ثلاثاً أو أربعاً من هذه الخصائص والمقومات : التجريد الجمالي الخالص ، رفض التشخيص احتراماً للمنظور العقيدي ، تجاوز الطبقية ، والانتشار الجغرافي « انه يعتمد تماماً على عناصر الفن البصري الحقيقية ، وهي العناصر الجمالية الخالصة . الفن الإسلامي لايعنيه أن يروي قصّة أو يلقن موعظة ، أو ينافس الخالق الأوحد في محاولة إنشاء (الكائنات) !! إن اهتمامه مقصور على تناول الخطوط والأشكال والألوان تناولاً فنياً . ومن طريق استقصائه إمكانيات هذه العمليات نشأت مأثرته المميزة أكثر ما يكون التمييز : فن الزخرفة العربي The Arab esque وهو تعبير جمالي شديد التركيز وجدّ منطقي عن الروح الفنية . ولقد أفاد الفنان المسلم من (فن الزخرفة العربي) لتزيين أشياء الحياة اليومية كلها تقريباً .. انه لم يبق لغة الفنانين الخصوصية ، كشأنه في الفن التجريدي الحديث بخاصة أو ملكاً لذوي الخبرة أو للاثرياء . لقد جمل الحياة اليومية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية . ولقد خلع فن الزخرفة العربي طابعه المميز على الفن الإسلامي في أسبانيا كما خلعه على الفن الإسلامي في الهند ، وصقلية ، والقسطنطينية وفي شبه جزيرة العرب وآسيا الصغرى . وحيثما واجهك استطعت أن تتبيّنه في الحال وتعرفه بسيماه »(٥) .

وبما ان فناً كهذا يتحرك بحرية في دائرة عالم متوحد هو عالم الإسلام ، فإنه لم يجد نفسه أسير أمة أو شعب أو بيئة أو فئة من الناس .. انه فن المسلمين في كل مكان .. فن عالمهم المترامي بين المشارق والمغارب ، المنطوي على عشرات الجماعات والأقوام والشعوب « ففي تاريخ جد مبكر اكتسب الفن الإسلامي صفة دولية أكثر منها قومية . فليس من الضروري أن تكون خبيراً لكي تتبين لأول وهلة أن اللوحة التي سمتها ريشة فراغونـــار Fragonard (١٧٣٢ – ١٨٠٦) هي فرنسية ، وان اللوحة التي رسمتها ريشة تيتيان Titian (١٤٧٧ – ١٥٧٦) هي إيطالية ، وان اللوحة التي رسمتها ريشة كونستابل Constable (١٧٧٦ – ١٨٣٧) هي انكليزية . ولكن عليك أن تكون خبيراً لكي تستطيع أن تقول ما إذا كان (فن الزخرفة العربي) الذي تجده في مبنى بعينه أو تحفة خزفية الطرز المستقلة – وبخاصة في فن العمارة – نشأت في فارس ومصر والمغرب وتركية ، فإن العناصر المشتركة في ما بينها رجحت سماتها المميزة . وقد عزز هذا التراث المشترك وأغني بتبادل موصول ومتعدد الجوانب بين مختلــف البلــدان الإسلامية »(٦) .

وبصمات الإسلام ورؤيته للكون والعالم تمتد في مجال الفن لكي تشمل التكوين المعماري نفسه ، انطلاقاً من المسجد الذي هو البدء والمنتهى ، والذي

إكتسب ملامحه الأساسية من طبيعة وظيفته التي أريد له أن يؤديها « ومما لا شك فيه أن حافزاً لا إرادياً نحو دمج السماوات دمجاً رمزياً في بيت العبادة هو الذي قاد المسلمين إلى تبنّي القبة وإلى اتقانها حتى الكمال . وفي امكاننا القول أن المكعب والقبة معاً يمثلان رمزاً كاملاً لماهية الإسلام : وحدة العالمَين المنظور وغير المنظور ، عالميْ الأرض والسماء »(٧) .

وصحيح أن المعماريين المسلمين تأثروا بالنماذج الرومانية والفارسية والبيزنطية « ومع ذلك فقد وفقوا دائما إلى إبداع آثار لا ريب فى سمتها الإسلامية الخالصة(٨) » .

إن روم لاندو يردّ المقولة الغربية الخاطئة التي شدّ ما رمت الفن الإسلامي بالاقتباس الأعمى عن الحضارات السابقة .. وهو لا ينفى هذا الاقتباس للخبرات الفنية ، لكنه يضعه موضعه الحق ، هنالك حيث تكون عملية الأخذ عن الغير – وهي أمر محتوم بالنسبة لكل حضارة ناشطة – مجرد خطوة أولى يكون بعدها الانتقاء واعادة الصياغة والابداع وتوظيف الاقتباسات لخدمة أغراض العقيدة الجديدة والتصوّر المتميز .. لقد « كان من دأب الأمويين والعباسيين جميعاً أن يستقدموا الأجانب من المهندسين المعماريين والصناع ، الذين تربوا على العقائد الرومانية أو البيزنطية ، ولكن المستخدمين العرب وفقوا في غير ما استثناء إلى اشعار أولئك المعماريين بروح دينهم الخاص ، وهكذا ابدعوا – مفيدين أحسن الافادة من عوالم مختلفة – آثاراً إسلامية خالصة وليست رومانية أو بيزنطية . وها هنا ، كما في كثير من مجالات الحضارة الإسلامية الأخرى ، تجد العبقرية الإسلامية الغربية عاملة ناشطة ، وهي عبقرية عرفت كيف تمتص عناصر منبثقة من أشد الينابيع تنافراً لكي تدمجها فى تركيب Syn the sis جديد متجانس »(٩) .

أكثر من هذا ، ان معماريي عالم الإسلام ، عادوا لكي يعطوا هم للآخرين وذلك هو القانون الآخر من قوانين التفاعل الحضاري . فإن الحضارة الناشطة ، كما تأخذ عن الغير وتعيد تركيبه على طريقتها الخاصة ، فإنها تمنح الغير كذلك ، بعض خصوصياتها ومعطياتها المتميزة . فالمئذنة – مثلاً – « هي التي أصبحت – فيما بعد – نموذجاً يحتذى في تشييد برج الأجراس النصراني ، وبرج جيرالدا في اشبيلية ، وهو واحد من أروع أبراج الكنائس في العالم المسيحي ، انما بناه في الأصل حكام مراكش الموحدون ليكون مئذنة مسجد . وهناك أثراً من المئذنة لا يخطئه المرء في بعض أبراج الكنائس الأوربية الشهيرة كبرج بالاتزو فيتشيو Palazzo Vecchio في فلونسة وبرج ديل كومون Torre del Commune في فيرونا . ونحن نجد صدى من أصداء المئذنة حتى في الأبراج الأنيقة التي شيدها المعماري السير كرستوفر دين Wren في بعض كنائس لندن »(١٠) .

وقد ابتكر المسلمون وحدات معمارية أخرى ، غير المئذنة ، أو طوروها ، ثم قدموها للغير . ولا ندو يسهب فى الحديث عنها وضرب الأمثلة عليها ، ولكين يكفي هنا أن نشير إلى بعضها من مثل « الزمر المتعاقبة من الحجارة السوداء أو الحمراء والبيضاء » في الزخرفة المعمارية و « الأقواس المسننة » و « الأقواس الرحيبة المستدقة المعروفة عادة بالأقواس التيودورية Tudor » و « الأبراج المزدانة بالزخارف المتشابكة Traceried » و « النقوش الخطية لزخرفة المباني » .. إلى آخره .

ويخلص لاندو إلى القول « بأن قبة الصخرة ، وحمراء غرناطة ، ومساجد مصر وفارس وتركية التي لا تحصى ، هي شواهد باقية على الهام فني ليس ادنى من الالهام الذي أوحى بالأكروبوليس والكاتدرائيات بأية حال »[11] .

(٤)

وهو لا يغفل إبداعية الخط العربي والمساحة الواسعة التي غطاها في الحياة الفنية الإسلامية بتعاشقه مع فن الزخرفة العربي « ذلك النظم المعقد للاشكال الهندسية والعناصر النباتية المكيفة وفقاً لطراز بعينه والخطوط العربية ، النظم الذي انتهى إلى أن يصبح بمثابة (دمغة المصوغات) بالنسبة إلى الفن الإسلامي والذى شغل خيراً هائلا من العبقرية الفنية فى الإسلام[12] » .

ويوغل لاندو في استلهام الشحنات الفنية التي يمتلكها الحرف العربي والتي اهّلته لكي يلعب ذلك الدور الواسع « فالسمة الزخرفية القوية التي تغلب على حروف الأبجدية العربية (المنظومة فى كلمات) تتيح فرصة رائعة للوفاء بأغراض (فن الزخرفة العربى) . والواقع أن هذا الخط يشكل واحداً من خصائص هذا الفن ، ليس هذا فحسب بل إن « الحب والبراعة الجليين اللذين كثيراً مارسمت بهما هذه الحروف أو نقشت إنما يظهران عمق الشعور الذى باشر به المسلم عموماً والفنان بشكل خاص مهمة إخراج كلمة الله فى صورتها المنظورة . فهذه النقوش هى فى العادة ذات صفة دينية . إن الكلمة ؛ أو Logosسواء فى الإسلام أو فى إنجيل يوحنا ، أو فى الفلسفة المسيحية المتأخرة ، قد اعتبرت قوة الله الفاعلة المبدعة ، وقد كانت قوة الله المحببة التى نفخت الحياة فى ما كان من قبل عدماً[13]» .

وهو يستنتج أن « العنصرين اللذين يشكلان المحتوى الرئيسي لفن الزخرفة العربي – الخط والكلمة ، الشكل والمعنى – يفيدان على التعاقب مبدأ الحقيقة المادية ومبدأ الحياة ، وبكلمة أخرى مبدأ الوجود كما يراه الله .. وهكذا يصبح هذا الفن رمزاً حقيقياً لموقف صاحبه من الله ومن العالم الذي يحيا فيه »[14] .

شيء آخر يريد روم لاندو أن يقوله وهو يتحدث عن فن الزخرفة والخط .. ذلك الايقاع المتوحد في حضارة الإسلام بين الفنان والمفكر والعالم .. ذلك العشق للتناغم والتناسق . وذلك الولوع بالنظام « ان الفنان المسلم شارك المفكر والعالم المسلمين ولوعهما بالنظام والجدولة Tabulation والتناغم . فقد التمس الفلاسفة كما نعلم تفسيرات عقلانية لخلق الله الكون ، ولم تكن قلوبهم لتطمئن إلا إذا اظهرت تفسيراتهم منطق التناغم الكامل . أما الرياضيون وعلماء الفلك فالتمسوا أكمل شكل من أشكال التناغم ، أعني المعادلة الرياضية ، وبطريقة مماثلة اهتم الفنان المسلم بتنسيق التصماميم والأنماط التي كانت صفتها الهندسية الطاغية تساعد بصورة رائعة على (النظم) التناغم »[15] .

ولم تكن لذة الابداع مقصورة على الفنان المسلم وحده ، بل كان يشاركه في ذلك « كثير من المسلمين في اهتمامهم بتصميم الزخارف العربية حتى ولو عدموا براعته » فالتطلعات الروحية للمبدع والمتلقي واحدة ، والأخير يستطيع أن يرى في هذه الأعمال بوضوح « المنطق والجمال اللذين ينبثقان عادة كلما حاول امرؤ مخلص أن يترجم روح دينه وحضارته الأشد عمقاً وايغالاً في الباطن وينقلها إلى صورتها المنظورة »[16] .

لكن هذا لا يعني ، كما يرى روم لاندو ، أن « الجمال المنظور » هو المثل الأعلى الإسلامي ، كما هو الحال لدى الأغريق .. فهناك ما هو أشمل وأبعد وأعلى بكثير : « الله في كماله » « يعني الله - سبحانه - في جميع الأشياء المختلفة الدالة على عظمته وقدرته وإبداعه مثل النجوم والسماوات والأرض والطبيعة كلها » .

وهكذا « فالمثل الأعلى الإسلامي هو اللامتناهي » ليس فقط في المكان ولكن في الزمان أيضاً . لقد كان الكون عند المسلمين « مظهراً حياً ، وبالتالي متغيراً ، لابداعية الله . انه لم يكن (كينونة) ولكن (صيرورة) ازلية »[17] .

(٥)

وهذا البعد الحركي في مكان خلق الله وزمانه .. هذا التمخض الدائم لإرادة الله .. هذا التدفق الابداعي لابداعيته ، هو الذي يتحتم على الفنان المسلم المعاصر أن يتشبث به ، أن يتأمله طويلاً ، وأن يستمد منه ، كما استمدّ الأجداد ، الكثير من القيم والتعاليم . هنا - مثلاً - في مجال الفن حيث لا يكون للمنظور الساكن وحده الحكم الفصل ، وحيث تتفتح أمام وعي الفنان لهذا المبدأ الخطير آفاق شاسعة ، وتمتد ازاءه أرضية واعدة بالعطاء .

إن الأخذ عن الغرب الحديث غير جائز ، بل هو كضرورة للكون والحياة والإنسان يعتبر أمراً مرفوضاً ، مادام أن الفنان المسلم

يمتلك – ابتداء – رؤيته المتميزة ، وجذوره الموغلة ، وخصوصيته الغنية بالانجاز والعطاء .. ان هذا الانصهار أو التلاشي هو نوع من الانتحار الابداعي إذا جازت التسمية .. نوع من التفريط في الذات والرؤية والتاريخ ، والارتماء بسهولة في أحضان « الغرباء » ، وهو موقف لا يرتاح إليه حتى هؤلاء الغرباء أنفسهم الذين يتطلعون لمن يقدم لهم شيئاً جديداً أصيلاً .. شيئاً من معطياتهم المتميزة وليس تكراراً منسوخاً عما أبدعوه هم ..

وإن المرء ليلمس (نبرة) قريبة من هذه في ختام كتاب لاندو ، يتحتم علينا جميعاً أن نتعلم منها .. أن الفنانين المسلمين « ..من باكستان ومصر ومراكش يرسمون اليوم لوحاتهم الزيتية في أسلوب (غربي) ، والنحاتون المسلمون ينتجون اليوم تماثيل نصفية ، وتماثيل نسوة عاريات وما إليها . والمتمتعون منهم بمواهب حسنة تشرّبوا المزاج الغربي في سهولة ويسر وابدعوا بعض الأعمال الممتازة . ومع ذلك فإن هذه الأعمال قليلة الشأن إذا ما قورنت بالآثار التي أبدعها خير زملائهم الغربيين »[١٨] .

ليس فنانو الإسلام المعاصرون جميعاً ، إذا أردنا الحق ، ولكن معظمهم اختاروا هذا الطريق ، فلا هُمْ ابدعوا شيئاً متميزاً ، ولا هم كسبوا اعجاب أساتذتهم الغربيين وتقديرهم .

وبدلاً من ذلك لابدّ من التأصيل ، ليس في التاريخ أو في إبداع الأسلاف ، ولكن في الرؤية الإسلامية التي يمكنها أن تمنح كل عصر فنّها المأمول .

ومن أجل ألّا يتوهم أحد أن روم لاندو يدعو إلى « اجترار الأنماط الفنية للأسلاف » فإنه ينادي بالتجديد ويرى في نزوع الفنانين المسلمين « إلى الأخذ بأشكال التعبير الجديدة » برهاناً على حيويتهم . ذلك أن تبادل الخبرات بين الشرق والغرب ، أو بين الحضارات بشكل أكثر شمولاً ، انما هو أمرٌ محتوم ليس في مجال الفن وحده بل في كل مجال .. انما يتحتم أن يمضي هذا التبادل بصيغ مشروطة من التريّث والتمعن والانتقاء والهضم والتمثل ، من أجل حماية الشخصية الثقافية من الذوبان والتلاشي أو بعبارة أكثر اثارة : منعها من الانتحار .

ومن عجب أن مفكراً غربياً يحاول أن يعلمنا هذا ، بينما نجد حشوداً من المسلمين أنفسهم تحاول أن تتجاهل هذه (الحقيقة) وأن تسوق نفسها بالفعل إلى الدمار !

إنها – كما يسميها الرجل – « لحظة الأثر الأول وموسم التجربة » ، وهي لحظة متوقعة كلما التقت حضارتان تحاول احداهما أن تحتوي الأخرى .. ولكن الهزة العنيفة يجب ألّا تفقدنا التوازن وأن نظل متشبثين بوعينا الكامل إزاء التحدي ، وأن

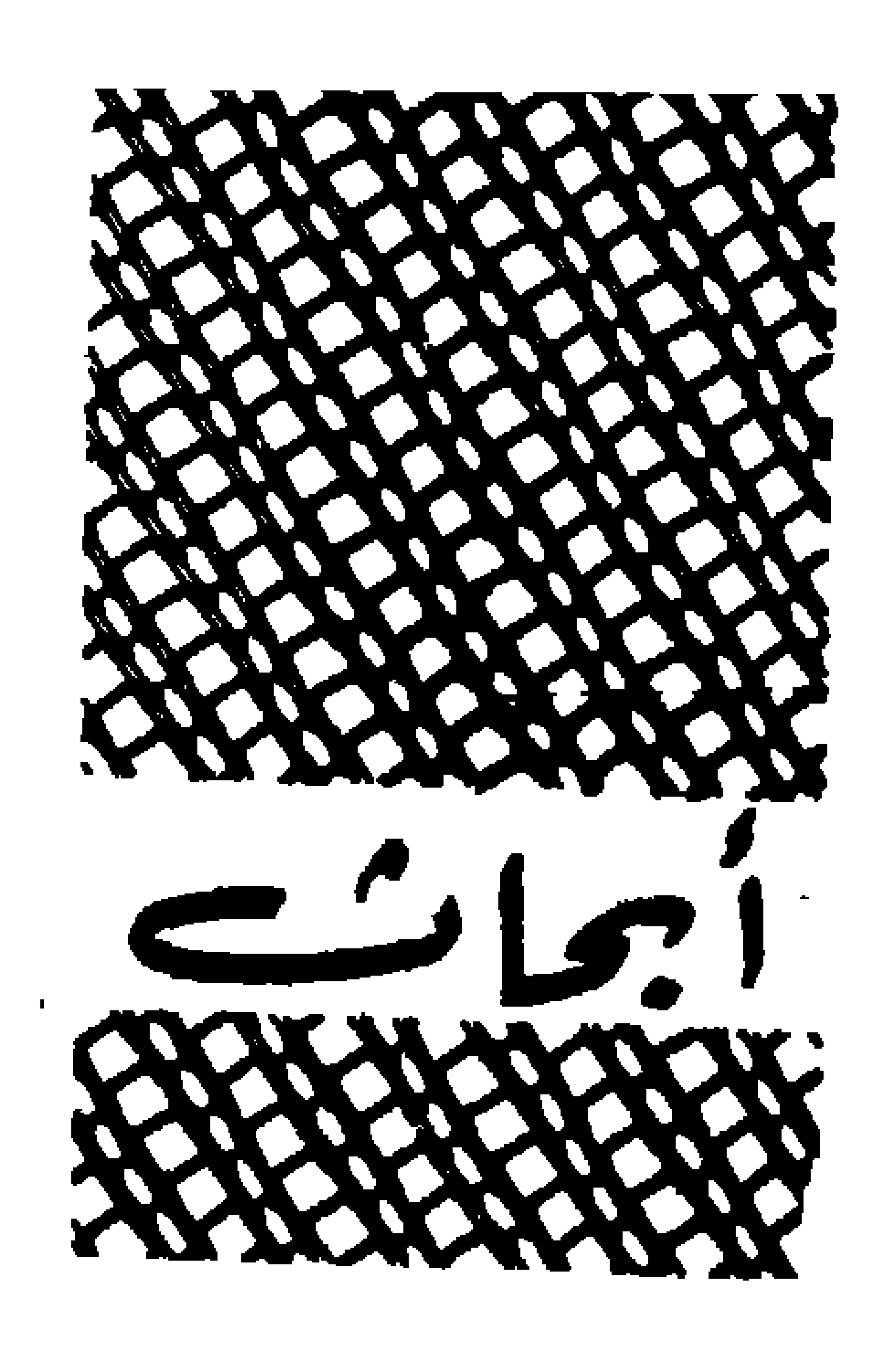
يكون هناك في صميم التبادل وكما يقول روم لاندو « النبذ ، والقبول المشروط ، والتكامل » وهذا لن يتأتى بسرعة « لأن عملية التوفيق بين المفاهيم والتقنيات الجديدة وبين الفكرات والبراعات الموروثة لابد أن تكون عملية طويلة الأمد[19] » .

وعلى ذلك فإنه ليس ثمة سوى اثنتين : التلاشي الثقافي وانعدام الوزن ، أو التحصّن بالذات من خلال التزام صارم وصادق وعميق برؤانا وقناعاتنا العقيدية .. هنالك حيث يتحقق الحضور الحق في ساحات العالم المعاصر .. حيث يمكن أن نعطي هذا العالم شيئاً جديداً متميزاً أصيلاً .. وحيث – وهذا هو الأمل المرتجى – نكون في مجال الفن والأدب ، كما يتحتّم أن نكون في سائر المجالات « شاهدين » على العصر كما أراد لنا الله ورسوله أن نكون ..

الهوامش

(١) ترجمة منير البعلبكي ، الطبعة الثانية ، دار العلم للملايين ، بيروت – ١٩٧٧ .
(٢) الإسلام والعرب ص ٣١٥ .
(٣) نفسه ص ٣١٦ .
(٤) نفسه ص ٣١٦ .
(٥) نفسه ص ٣١٦ – ٣١٧ وانظر الصفحات ٣٢٦ – ٣٢٩ .
(٦) نفسه ص ٣١٧ – ٣١٨ .
(٧) نفسه ص ٣٢٢ – ٣٢٣ .
(٨) نفسه ص ٣٢٣ – ٣٢٤ .
(١٠) نفسه ص ٣٢٥ .
(١١) نفسه ص ٣٢٦ .
(١٢) نفسه ص ٣٢٨ .
(١٣) نفسه ص ٣٣٠ – ٣٣١ .
(١٤) نفسه ص ٣٣١ .
(١٥) نفسه ص ٣٣٢ .
(١٦) نفسه ص ٣٣٢ .
(١٧) انظر الصفحات ٢٤٩ – ٢٥١ من المرجع السابق .
(١٨) نفسه ص ٣٤٨ – ٣٤٩ .
(١٩) نفسه ص ٣٤٩ .

* * *



من الردّة إلى الإيمان

إلى وعي التناقض ...

احميده النيفر

الردة واشكالية الدين والواقع :

هناك نوع من التضايق الخفي يبرز من الدراسات الإسلامية التي تتناول بشيء من التحليل التجربة الإسلامية التاريخية أو جوانب من الواقع الإسلامي المعاصر ، ومنشأ هذا التضايق « الخلل » بين بعض ما تؤكده التجارب المعاشة للإسلام وبين ما تصرح به بعض الآيات القطعية أو بعض التوجهات التأسيسيّة .

وإذا كانت بعض الدراسات الإسلامية تتجاهل هذا « الخلل » فلا تريد أن تبحثه لاعتقادها أن في ذلك مسًّا من قداسة النص والقاء شبهة أثر الواقع الإنساني على المقدّس، فإن دراسات أخرى عبّرت بمستويات مختلفة من الوضوح عن ضرورة تحليل هذا « الانكسار » الذي يصيب النص عند اختراقه الفضاء البشري وهذه الدراسات على قلتها تناولت بالنظر ما فعله الساسة والفقهاء بالنص الديني باسم الدفاع عن العقيدة وحماية الوحي .

يتحدث عبد المتعال الصعيدي – أحد المجددين الأزهريين واحد تلامذة محمد عبده في كتابه الحرية الدينية في الإسلام[1] عن هذا « الخلل » فيقول « جاء العصر الحديث وجمهور المسلمين يرون أن الإسلام انتشر بالسيف وان الدعوة إلى الله إذا لم يفد فيها السلم وجب العدول عنه إلى الحرب فيكره الناس على الدخول فيه فإذا لم يقبلوا الدخول فيه حلت لنا دماؤهم » ثم

يلاحظ ان مثل هذا الموقف السائد الذي افرزته اختبارات سياسية واعتبارات ظرفية لا علاقة لها بالدين يصطدم مع آيات عديدة تؤكد على عكس هذا الفهم من مثل ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ (البقرة ٢٥٦) .

وقد اضطر العلماء قديما[٢] - للتغلب على هذا التعارض - ان يدّعوا أن هذه الآيات اما منسوخة بآية القتال : ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله** ﴾ (البقرة ١٩٣) وأما انها آيات مخصوصة بأهل الكتاب الذين يقرون على الجزية وأما أن المقصود منها هو نفي الإكراه على الباطل أما الإكراه على الحق فهو من الدين ! .

هذه الاجتهادات القديمة - المرتبطة بأوضاع سياسية معلومة - تبنّاها اليوم إسلاميون كثيرون على ضعفها مفضلين قبول تأويلات متعسفة للنصوص أو حتى القول بنسخ آيات من القرآن وابطال العمل بها - على أن الذي نريد التأكيد عليه هو أن مسألة الردّة - وهي من المسائل الكاشفة عن جوانب هامة من التجربة التاريخية الإسلامية والمتصلة في نفس الوقت بخلافات المسلم المعاصرة - تتجاوز فى نظرنا الخلافات الفقهية القانونية - انها تكشف طبيعة الإيمان الذي نعيش به في العالم الإسلامي فالردة ليست إلا الوجه الآخر للإيمان ومن كل هذا الحديث الذي نسمعه اليوم عن الصحوة الدينية في بلاد المسلمين نجد أن السكوت عنه هي هذه الردّة الصامتة التي تنخر الضمير والواقع والتي لن تفلح الاجتهادات القديمة في التصدّي لها - اننا بحاجة إلى تشريح للصور الإيمانية التي عاش بها المسلمون والتي نتوارثها اليوم دون إعادة نظر حقيقية فيها .

من جهة ثانية فإن قضية الردّة تكشف لنا جانباً من اشكالية الدين والواقع أو الإيمان والعدل . إن ما سنحرص على توضيحه في الصفحات الموالية هو أن الفكر الإسلامي المعاصر وهو يتناول مسألة الردّة رسم لنا وجهين متباينين كل التباين : وجه لا ينفصل فيه الإيمان عن العدل القائم على التسامح والحرية ووجه ثان لا يتصور إيماناً دون سلطة تستعمل العنف من أجل إرجاع المسلمين إلى دينهم وانقاذهم من السقوط المتواصل - هكذا أصبح الدين الواحد اليوم - في نفس الوقت دافعاً للتسامح والعدل ومحركاً للقهر والعنف .

لقد كشفت لنا مسألة الردة هذه الازدواجية بين خطين كبيرين يميّزان الفكر الإسلامي المعاصر : خط انطلق مع محمد عبده وتواصل بطئ التطوّر ليصل في هذه السنوات الأخيرة إلى ضرورة تأسيس جديد للإيمان قائم على حرية الاعتقاد وخط ثان مغاير ينشأ في الهند وانتقل إلى بلاد العرب يعتبر أن عودة الخلافة الإسلامية شرط أساسي لاقامة الإيمان والدين على الوجه الصحيح .

الردة اذن تستطيع أن تكشف لنا جوانب من منهجية الفكر الإسلامي الذي يبدو اليوم متأرجحاً بين اختيارين متباينين في منجزاتهما رغم اتفاقهما في المنطلق وهي المنهّجية التي تحتاج إلى دراسة أعمق ان أردنا أن نعي طبيعة هذا التحرك الإسلامي وموقعه وآفاقه المستقبلية .

الردة الصامتة

تختلف أهمية الأبحاث الإسلامية الحديثة المتصلة بالخط الأول في تناولها مسألة المرتد في الإسلام إذ يقتصر البعض على إعادة كاملة وحرفية لما نصّت عليه بعض الكتب المتقدمة في حين تضيف دراسات أخرى إلى الفتاوى الرسمية القديمة تساؤلات جزئية فيها دعوة إلى إعادة النظر في التوجه الذي يُسبغ على تلك الفتاوى الصبغة القطعية التي لا تقبل مراجعة – مجموعة أخرى من الأبحاث ركّزت على استقصاء الاجابات المختلفة في نصوص المرتد سواء ما كان منها مشهوراً أو غير مشهور معطية بذلك صورة كاملة للموضوع في الفقه القديم مؤكدة على أن الرأي المشهور هو الأضعف من حيث العلاقة بمنطوق النص وروحه ومجموعة رابعة تبنّت مبدأ التفاعل مع النص القرآني من منظور الوعي المعاصر الذي بلغته انسانية اليوم متجاوزة في ذلك الاجتهادات الماضية كلها باعتبارها وليدة خصوصيات ظرفية لا صلة لها بما نحياه اليوم .

ومن خلال الكتب التي تم الرجوع إليها والتي تغطي تقريباً جزءاً هاماً من سنوات هذا القرن يتبين الشوط الذي وقع قطعه في خصوص هذا الموضوع – فمن موقف محمد عبده أثناء تفسيره لآيات الردّة في المنار (1904) إلى ما كتبه محمد الطالبي عن حزية الاعتقاد (4) سنة 1985 نجد شوطاً كبيراً[٣]، يحتاج منا إلى أن نتناول بشيىء من التفصيل الكتّاب الذين قدموا إضافات تُذكر .

فإذا نظرنا في محمد عبده (ت 1905) وجدنا أنه لم يول عناية كبرى بالمسألة فلا هو تحامل على المرتد ولا أعاد النظر في التراث الفقهي الخاص به – لقد اقتصر عمله على عرض بعض الجوانب التطبيقية ثم ختم بقوله « وللردة أحكام أخرى عند الفقهاء تطلب من كتبهم » إلا أن عبده وهو يعطي تعريفاً للردة فتح لنا ثغرة لا تبدو أهميتها للوهلة الأولى ولكنها تمثل توّجهاً جديداً في خصوص الفكر الديني المطروح في البلاد العربية والإسلامية في أوائل هذا القرن – الردة كما يعرّفها عبده تعني الرجوع عن أصول الدين الأساسية الثلاثة : الإيمان بالله وباليوم الآخر والإلتزام بالعمل الصالح ... « وهذه الأصول جاء بها كل نبي مرسل لا يتركها انسان بعد معرفتها والأخذ بها » فالردة عند عبده ليست لها « مشروعية » عقلية والمسلم إن ارتد فانما يرتد عن شئ آخر غير الإسلام الذي هو « منتهى ما يصل إليه ارتقاء العقل

البشري في الاعتقاد وتطهير النفس من الأوهام » .

انطلاقاً من هذا التوجه بنى عدد من الإسلاميين المحدثين أطروحتهم مطورين السؤال المحوري خارج مجال الفقه ومتسائلين : لماذا يرتد المسلم ؟ أو بعبارة أدق ما هي طبيعة إيماننا اليوم ؟ لقد فتح عبده باباً لم يكن في الحسبان فتحه من قبل فبعد أن كان الجدل دائراً حول المرتد ووجوب قتله ومدة استتابته .. أصبح الاتهام اليوم موجهاً « للمؤمن » فهو الذي يحمل بُنيةً إيمانية تمكّن من التفصّي والارتداد بشكل واسع – الاشكال اذن في إيماننا الذي نعيش به في عالمنا المعاصر وليس في هذا الذي يلحد أو يرتدّ . ولعل أفضل من عبّر عن هذه المأساة الدقيقة هو محمد الطالبي في بحث بعنوان : الإسلام والغرب يقول فيه : « ان التفصّي من الإسلام (Desislamisation)) حقيقة ملموسة .. أن اتباع[٥] الإسلام يغادرونه بدون ضوضاء على أطراف أصابعهم ... يواصلون ختن أطفالهم دون أن يروه فرضاً ويقرؤون الفاتحة في حفلات الزواج وعلى قبور الموتى دون أن يكون القلب حاضراً ان الأمر لا يتعدى كونه مجموعة من عوامل الاندماج المجتمعية أو نوعاً من الدين المدني على شاكلة بعض القدماء الذين يواصلون تمجيد الآلهة دون أن يعتقدوا فيها » .

إيمان قديم لردّة جديدة :

قضية الردّة والتفصّي من الإسلام توصلنا عبر أدبيات الخط الأول إلى ضرورة إعادة النظر في هذا الإيمان الذي نحمله أو لا نحمله – اننا ندرك أن الإيمان السائد في الفضاء العربي الإسلامي ليس إلا محصّلة عوامل سياسية وظواهر نفسية اجتماعية عاشرت المسلمين في قرونهم الأولى – زمن الفتوحات وانتصار الامبراطوريات الأمويّة والعباسية ثم عندما جاء العثمانيون لتكريس نفس البناء الإيماني . إن من يقرأ الرأي السائد للمذاهب السنيّة الأربعة وللشيعة الإمامية في خصوص المرتد لا يبقى لديه شك في أننا نتعامل مع إيمان صاغه فقهاء السلطة المظفرة والعسكر القاهر – يقول الأحناف « إذا ارتد المسلم عرض عليه الإسلام وأُجل ثلاثة أيام لأن الظاهر أنه دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها ولابد من ازالتها .. ويضيف المالكية : ويستتاب المرتد وجوباً ولو عبداً أو امرأة ثلاثة أيام بلياليها من يوم الثبوت لا من يوم الكفر بلا جوع ولا عطش . أما الشافعية فلا يوجبون الأيام الثلاثة ويرى ابن حنبل أن المرتد والمرتدة يدعيان للإسلام ثلاثة أيام والإمامية يفصّلون المسألة إلى مرتد فطرة : وهو المرتد من أبوين مسلمين وتوبته غير مقبولة ويتعين قتله وتبين منه زوجته وتؤخذ أمواله وإلى مرتد ملّي وهو من أبوين كافرين : أسلم بعد بلوغه ثم ارتد إلى

الكفر الأصلي : يستتاب فان قبل التوبة وإلا قتل »[٦] حين نقرأ هذه الفتاوى الحاسمة ثم نقرأ ما كتبه الطالبي عن خروج مسلمي اليوم من الإيمان دون ضوضاء ندرك اننا نواجه نوعاً جديداً من الارتداد عجز ايماننا الذي ورثناه من عصر آخر أن يحول دون تفشيه وانتشاره .

فكيف طرح الكتاب الإسلاميون المنتسبين للخط الأول هذه « الردة الجديدة » وهذا « الإيمان القديم » وكيف يمكن أن نصنّف أدبياتهم من محمد عبده إلى محمد الطالبي ؟

المراجع التي اعتمدناها تنقسم إلى ثلاث مجموعات فرعية متعايشة ومتفاعلة إلى اليوم

المجموعة الأولى : تعتبر الردة جريمة لا مجال للتسامح فيها وترى أن قتل المرتد ليس إلا تطهيرًا للمجتمع من عروق الأدواء المهلكة . هذه المجموعة الأولى وان كررت الطرح التقليدي للفقهاء فان تباينا جزئياً يبرز خفتها بين فئة لا تزيد على رأي القدامى شيئاً وبين فئة ثانية تنقله في شيء من التحفظ في الفئة الأول نجد عبد القادر عودة (ت 1954)[٧] والطاهر ابن‌عاشور (ت 1973)[٨] ومحمد الغزالي[٩] وشوقي الفنجري[١٠] هذه الفئة رغم اختلاف الصيغ والتعابير فانها تعتبر أن الردة واحدة وأنه كما قاتل أبو بكر القبائل المرتدة فلا مناص من قتل من بدّل دينه اليوم حتى لا يتهاون أخذ في الإسلام وحتى لا يوهم المرتد ضعاف العقول أنه جرّب الدين فوجده غير مرضي وحتى لا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة .

أما الفئة الثانية فلها تحفظ على هذا الاطلاق وكأنها أدركت عدم جدوى هذا التوجه : يمثل هذه الفئة الثانية محمود شلتوت[١١] وعبدالكريم عثمان[١٢] هذان الباحثان وان عادا إلى الفتاوى القديمة فإنهما نقلا عن قدامى آخرين ومن أبرزهم ابن القيم (ت 1350/751 م) أراء معدّلة مؤكدين الفرق بين الردّة الفردية والردّة الجماعية ، ولعل أهم ما أضافته هذه الفئة الثانية يتمثل فيما كتبه الشيخ شلتوت شيخ الأزهر سابقاً حين أكد أنه لا يوجد في القرآن عقوبة للردة وان ما أثبته الفقهاء من قتل المرتد إنما اعتمد على حديث نبوي واحد وهو حديث آحاد ثم يؤكد تحفظه فيقول « وقد يتغيّر وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت من حديث الآحاد وان الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، إنما المبيح هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم .. وان ظواهر القرآن تأبى الاكراه على الدين[١٣] .

المجموعة الثانية : سوف تطوّر توجه الشيخ شلتوت وبوضوح أكبر مع مواصلتها في اعتبار الردة جريمة سياسية تحتاج إلى كثير من التريّث في التعامل معها ويمثل هذه المجموعة حسن إبراهيم حسن[١٤] وعبد المتعال الصعيدي[١٥] ومحمد فتحي عثمان[١٦] وتتفق هذه المجموعة على أن معاقبة المرتد بالقتل أمر اقتضته سياسة

الدولة أكثر من الحرص على الإسلام إذ كان أخوف ما تخافه الدولة هو الابقاء على هؤلاء المرتدّين أن ينقلبوا عيوناً عليها . فمحاربة أبي بكر لمن ارتد لم تكن سوى قمع لثورة داخلية حتى لا تتصدع أركان الوحدة العربية وتتفرق كلمة المسلمين . كذلك فإن هذه المجموعة ترفض القول بأن آيات حرية المعتقد منسوخة أو خاصة بل ترى أنها أصل ثابت كما تعتبر اننا بين أمرين فإما أن نخالف ما أجمع عليه القدامى وموافقة الرأي الخاص القائل بأن المرتد لا يُقتل ولكن يستتاب أبداً أو ان تتيح للناس فرصة لاعلان قبول الدين واعتناقه بعد الاقتناع به « ما داموا سيفقدون رؤوسهم أن تركوه » .

مع هذه المجموعة الثانية تتبلور أكثر مسألة حرية الاعتقاد في معالجة مسألة الردّة المعاصرة وهي المسألة التي ستتبناها المجموعة الثالثة .

المجموعة الثالثة : يمثلها جمال البنا[17] ومحمد الطالبي[18] وهما يدعوان إلى ضرورة تأسيس جديد للإيمان ذلك أن التحولات التي شهدتها الإنسانية اليوم بلغت حدًا لا يسمح اطلاقاً بقبول الطرح القديم لمسألة الاعتقاد . « لقد كان اليهودي الذي يعتنق ديناً آخر يعدُّ مغادراً للمجموعة الوطنيـة (Communauté) بشكل آلي ويعتبر عمله خيانة عقابها الموت . والمجموعة اليهودية تشبه من أوجه عديدة الأمة في البناء الإسلامي وكان ظهور المسيحية ثورة على هذا المفهوم القديم الذي لا يريد الفصل بين الدولة والدين ولا يريد ضمان حرية الاعتقاد . لكن كان لابد من انتظار القرن التاسع عشر كي نشهد تحولات نوعية متعلقة بحرية الإنسان في الاعتقاد » (م . الطالبي) .

لهذا كان لزاماً أن نعتبر أن الإيمان يقوم على الإرادة الشخصية وان الله « أراد الاختلاف والتعدد ولذا وجب إبعاد كل صور القسر والإلزام بل حتى التدخل في دائرة الاعتقاد الديني وأن تقوم كل معالجة في هذا الأمر بأسلوب الدعوة والحوار الذي وضعه الله للأنبياء ويسري هذا الحكم على الناس جميعاً دون تفرقة بين مسلمين وغير مسلمين » (ج . البنا) .

مع هذين الباحثين تصل قضية الردّة في الفكر الإسلامي المعاصر إلى تطوّر نوعي يحسم مع تلك النظرة للمرتد من « الداخل » ، داخل دولة المسلمين المحاطة بالأعداء والمهددة بالجواسيس والتي تستبيح نسخ آيات من القرآن والافتاء بالقتل مع عدم توفر ما يدّعم ذلك في نص القرآن وروحه — النظرة التي يقترحها الطالبي والبناء نظرة ديناميكية « داخلية — خارجية » : داخلية إذ هي تفهم الأسباب التي دعت فقهاء الماضي إلى صدار فتاواهم في خصوص المرتد لكنها لا تبررها ولا تعتمدها في مواجهة مشكلة الإيمان في عالمنا المعاصر بل تقترح عوضاً عنها تقسيماً

جديداً قائماً على مبدأ حرية الاعتقاد القادر وحده على مواجهة فعّالة لظاهرة الردّة وخارجية لأنها تدرك التحولات العميقة التي تجتاح العالم الإسلامي والفكر الانساني وتعتبر انه لا بد من تأسيس إيمان جديد لهذا العالم الجديد لا يتعامل مع الردّة من زاوية الاعتبارات القانونية بل يطرحها من منظور الوعي والفهم إيمان يسمح بالحوار بين الله والمرتد ولا يجيز لأحد أن يتدخل فيه .

خط عودة الخلافة :

هذه جملة محاولات الخط الأول التي اعتبرت الردّة مشكلة حقيقية لا مفر من بحثها ان أراد المسلم مواجهة العصر وتحدياته ــ لكن يجب ألا يغيب عنا أن هذه المحاولات وإن كانت عديدة فهى ذات تأثير محدود إذا ما قورنت بتأثير دراسات أخرى نصطلح على تسميتها دراسات الخط الثانى أو خط عودة الخلافة، فى أدبيات هذا الخط إغفالًا لردة المسلم؛ ذلك لأنها تعتبر مشكلة مغلوطة تخفي أصل الانحراف وهو غياب الحكم الإسلامي الذي « مكّن من انسلاخ المجتمع عن الإسلام ووقوعه في الجاهلية » .

والكتّاب الذين تناولوا القضية من هذا المنظور قلّة تعود تأليفاتهم إلى المنظّر الهندي أبو الأعلى المودودي[١٩] الذي طرح الموضوع سنة 1939 ثم عاد إليه بالحاح في الخمسينات وقد تبنى عنه سيد قطب[٢٠] نظرية جاهلية المجتمع ثم ورثها من بعده جماعات إسلامية من أهمها جماعة الجهاد في مصر[٢١] ومسألة المرتد بالنسبة لهذا الخط الثاني تطرح بشكل مغاير لما رأيناه من قبل فهي مرتبطة بطبيعة تقييم هذا الخط للوضع الحضاري العالمي انه وضع كوارثي بلغت عملية هدم الحياة الانسانية ذروتها .. « فالنوع البشري يتخبط في هوته السحيقة القائمة وينتظر الجماعة المؤمنة بنظرية الإسلام كما قدمها الأنبياء عن الإنسان والعالم .. نظرية متماسكة الحلقات منطقية الترابط » (المودودي) .. ثم أن المجتمعات « المسلمة المعاصرة » كالعالم كله تعيش في جاهلية كاملة فهي تعتدي على سلطان الله في الأرض وأخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية . أنها تسند الحاكمية للبشر ويتمثل ذلك في ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة » (قطب) .

هكذا يصبح الهدف الرئيسي هو « إقامة الدولة الإسلامية لإعادة الإسلام لهذه الأمة .. فإقامة الدولة الإسلامية فرض ديني لأن الله فرض علينا فرائض وأوجب علينا أحكاماً يستحيل اقامتها في غيبة الدولة الإسلامية ... ولن يتحقق ذلك إلا « بإعادة الخلافة الإسلامية » عن طريق القتال (جماعة الجهاد) .

إن المدى الذي وصله « فكر » هذا الخط الثاني كما عبّرت عنه جماعة الجهاد ليس إلا خطة الأرض المحروقة التي لا ترى من حلّ لإعادّة الإسلام إلى الأمة « إلا

بالمواجهة والدم » – وهذا لأن الردة – عند هذا الخط – إنما هي « ردة حكام يهيمنون على المسلمين ، إنهم العدو القريب المستند إلى الاستعمار : العدو البعيد » . والجواب عندهم لا يكون بغير إقامة الخلافة الإسلامية القادرة وحدها على إعادة المسلمين إلى إسلامهم الذي سُلِب منهم .

عبر هذين الخطين المتباينين اللذين تناولا مسألة الردّة في الكتابات الإسلامية المعاصرة ترتسم طبيعة المصاعب التي تواجه مسألة الإيمان اليوم وطبيعة العلاقة بينه وبين العدل في مستقبل قريب . اننا ندرك من خلال هذين الخطين التّمزق الذي يعيشه المسلم المعاصر: أنه يتجه من جهة تدريجياً للوعي بأن الإيمان لا يمكن أن يزدهر إلا من البيئة الحرة لأن للحرية ديناميكية قادرة على إحداث تفاعل بين فرقاء المجتمع الواحد يمكّن من تجاوز عيوب المؤمنين مرتقياً بحسّهم وفكرهم وطرق عملهم إلى مستويات متطورة من النمو مصححاً بذلك معظم حالات الانحراف والارتداد . من جهة ثانية فإن المسلم لا يستطيع أن يلغي من اعتباره العوامل المناهضة لمبدأ حرية الاعتقاد والمتمثلة في :

أ – موروث ثقافي يعتبر أن للإيمان مهمة في الحقل السياسي يقيم بها العدل الإسلامي .

ب – تشابك عنيف للصراعات والمصالح الدولية في البلاد الإسلامية مما لا يسهل الدعوة للحرية .

جـ – سهولة الانحراف بمفهوم حرية الاعتقاد إلى اللامبالاة والتحلل القيمي كما تثبته التجارب الأوروبية الحديثة .

فهل يمكن حسم هذا التناقض بين خط إعادة تأسيس الإيمان وخط عودة الخلافة في البلاد الإسلامية ؟ وما هي القوى القادرة عليه ؟ أم أن الحسم مستحيل والممكن الوحيد هو تفاعل واع مع هذا التناقض عن طريق تعميق الشعور بضرورة نظام إسلامي يقوم على التأصيل لحرية الاعتقاد ؟ أم اننا سوف نواصل التأرجح وحوار الصمّ الذي عرفناه طيلة عقود متوالية من هذا القرن ؟

وإذا كان « توفيق صدقي » قد كتب سنة 1906 في مجلة المنار مقالاً تناول فيه من جملة ما تناول مسألة الردة مصرحاً أنه يعارض قتل المرتد[٢٢] « وإذا كان الجميع تجاهلوا موقفه هذا فلم يجبه أحد رغم كثرة الناقدين .. وإذا كنا لا نستطيع أن نجزم بالوجهة التي سوف تسير فيها الأمور في مستقبل قريب فإننا لا نستغرب أن يتواصل حوار الصمّ واختيارات التجاهل للقضايا الكبرى كقضية التغيير والاعتقاد أو الإيمان والعدل في عالم إسلامي لا يبدو أنه يملك لتنمية مستقبله إلا الفكر والثقافة – إن حصل هذا فستمضي سنوات طويلة دون أن نتمكن من رؤية نهاية النفق الذي طال تخبّط الفكر العربي الإسلامي الحديث فيه .

وان حصل العكس وتحقق وعي التناقض فان ذلك مؤشر على يقظة المثقف والمفكر وتحمّله مسؤوليته التاريخية في هذا العالم الذي يتأكد فيه دور المعرفة أكثر من أي وقت مضى في صناعة المستقبل والتحكم فيه .

الهوامش

(1) عبدالمتعال الصعيدي – الحرية الدينية في الإسلام – دار الفكر العربي 1956 ص 70 .

(2) انظر الآيات 92 سورة النمل / و99 و100 سورة يونس /21 إلى 26 سورة الغاشية و1 إلى 6 سورة الكافرون .

(3) تفسير المنار ج 2 ص 318 ط 3 1367 هـ .

(4) محمد الطالبي – الحرية الدينية : نظرة إسلامية – مجلة دراسات إسلامية مسيحية عدد 11 سنة 1985 .

(5) محمد الطالبي – الإسلام والغرب من خلال تجاوز الصدمات ومواطن الغموض – مجلة دراسات إسلامية مسيحية عدد 7 سنة 1979 .

(6) في خصوص المذاهب السنية يرجع إلى الفقه على المذاهب الأربعة الجزء ٥ ص 426 – ط 1927/2 وفي خصوص الشيعة الإماميةانظر أحمد زكي تفاحة ، الإسلام عقيدة وشريعة دار الكتاب اللبناني سنة 1979.

(7) عبدالقادر عودة – الإسلام وأوضاعنا السياسية – فصل حرية الاعتقاد ط 1 سنة 1951 .

(8)محمدالطاهر ابن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي الإسلامي فصل الحرية المنشودة الدار التونسية للنشر – 1972 .

(9) محمد الغزالي – الإسلام والاستبداد السياسي – دار الكتب الحديثة ط 2 1961 .

(10) د . شوقي الفنجري – الحرية السياسية في الإسلام – دار القلم الكويتية ط 2 1983 .

(11) محمود شلتوت – الإسلام عقيدة وشريعة – دار القلم – مصر – دون تاريخ .

(12) د . عبدالكريم عثمان – النظام السياسي في الإسلام – دار الإرشاد 1968 .

(13) محمود شلتوت المذكور سابقاً ص 293 .

(14) د . حسن إبراهيم حسن – تاريخ الإسلام السياسي – طبعة حجازي القاهرة 1935 .

(15) عبدالمتعال الصعيدي المذكور سابقاً .

(16) د . محمد فتحي عثمان – الفكر الإسلامي والتطوّر – الدار الكويتية ط 2 1969 ، ومن أصول الفكر السياسي الإسلامي – مؤسسة الرسالة ط 2 .1984 .

(17) جمال البنا – حرية الاعتقاد في الإسلام – المكتب الإسلامي ط 2 .1981 .

(18) محمد الطالبي – الحرية الدينية – المذكور سابقاً .

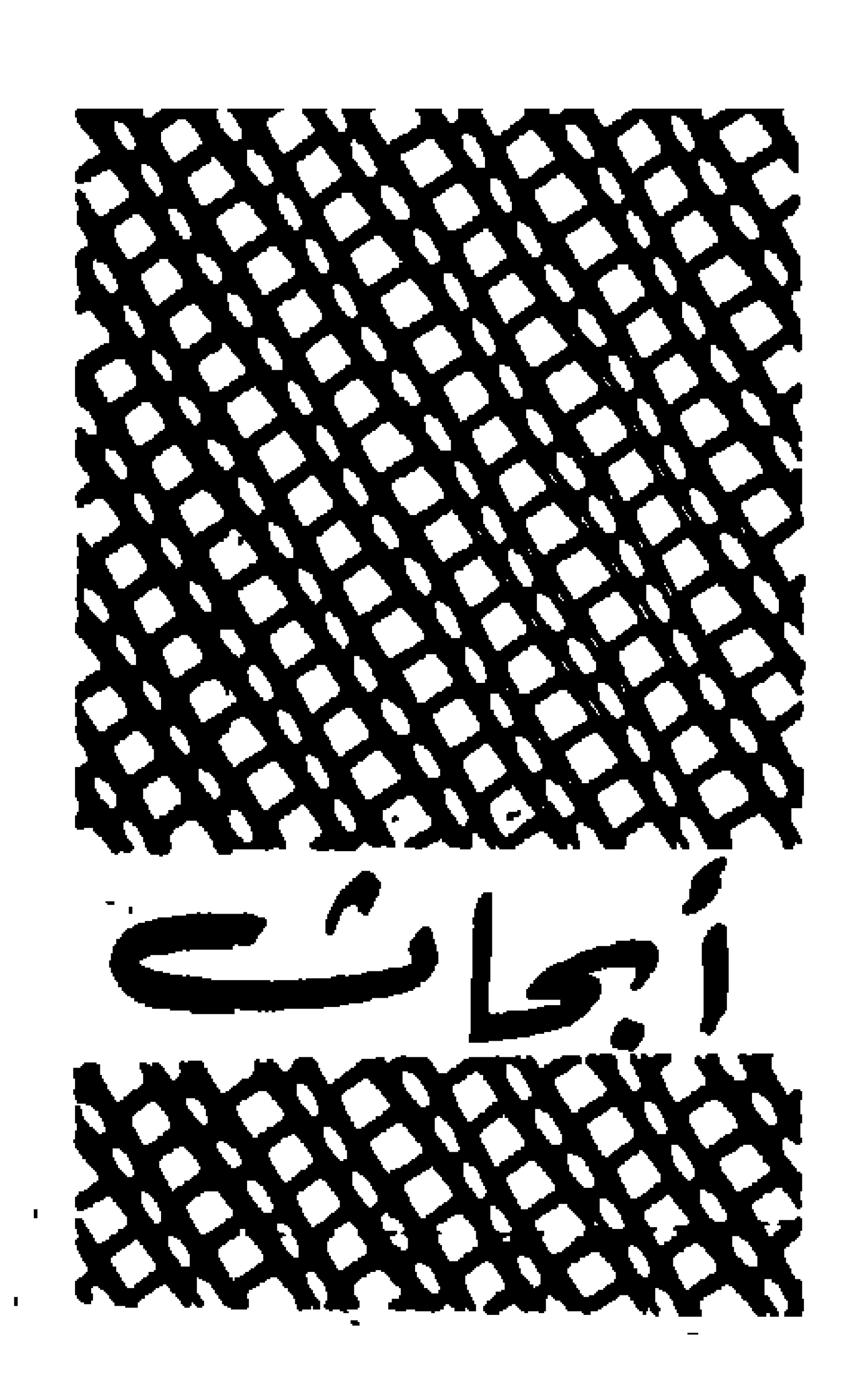
(19) أبو الأعلى المودودي له عدة مؤلفات في هذا الموضوع أعتمدنا منها : الإسلام والجاهلية دار الفكر (دون تاريخ) ، ونحو ثورة سلمية ، دار العربية 1968 .

(20) سيد قطب – معالم في الطريق 1965 دون دار نشر .

(21) د . محمد عمارة – الفريضة الغائبة – دار البراق– تونس – دون تاريخ .

(22) مجلة المنار – المجلة 9 ص 523 سنة 1906 .





ترجمات معانى القرآن باللغات الإفريقية

ومصادر تفهيم القرآن الكريم للأفريقيين

د . حسن المعايرجى

تمهيد

اللغات الأكثر استعمالاً في العالم .
القبائل والشعوب الإسلامية الأفريقية .
محاولة لحصر عدد السكان وعدد المسلمين في الدول الأفريقية .
اللغات الأفريقية التي ترجمت إليها معاني القرآن الكريم .
المصادر التي يمكن أن تتوفر للمسلم الأفريقي ليفهم القرآن من خلالها ، إن تعذرت اللغة العربية .
أ - التفاسير العربية .
ب - الترجمات الأوربية .
ج - الترجمات الأفريقية .
الترجمات بالسواحلية .
الترجمات باليوربا .
الترجمات الأمهرية .
ترجمات الكريول .
الترجمات باللوجاندا
ترجمات الافريكانية
ترجمات الزولو
ترجمات الهوسا
ترجمات الفولاني
ترجمات الولوف
كلمة أخيرة
المصادر والمراجع
بعض نماذج لترجمات سورة الفاتحة .

تمهيـد :

اللغة أصبحت مرادفة للسيـادة والاستقلال السياسي والحرية وهي عامل توحيد بالغ الأهمية فمن الشروط الأساسية لقيام أي مجتمع موحد أن يتحدث أفراده نفس اللغة . وإذا كانت اللغة ضرورة حضارية وظاهرة اجتماعيـة مرادفـة للاستقلال السياسي والسيادة فان اللغة العربية ضرورة دينية بالإضافة إلى ذلك . وإذا كان الدين الإسلامي نظام حياة متكامل ومنهج روحي وإيماني فإن اللغة العربية كوعاء شرفت بنزول القرآن الكريم قد أضافت بعداً ثالثاً لمعنى اللغة ، وعلينا أن نتصور أهمية العربية من هذا المنطلق .

لذلك فإن الشعوب الناطقة بالعربية تسعد بانسجام لغتها مع دينها وقرآنها ، وتعيش فى نعمة لايشعر بها إلا المسلم الذى حرم من معرفة هذه اللغة . فالأفريقى المسلم الذى لا يعرف العربية ويذوب قلبه وجداً وخشوعاً عند سماعة لآيات الذكر الحكيم ، يتمنى لو يفهم معانى هذا الكتاب الكريم بلغة القرآن مباشرة وبدون ترجمة . ولكنها مشيئة الله وآيته ، قال تعالى : **﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾** (الروم : ٢٢) . واللغة الأم هى اللغة التى يجيدها المرء أكثر من غيرها ، ويستيع أن يعبر بها أفضل تعبير عما يجول بنفسه ، وأن يبلغ أقصى درجات الفهم عند سماعها أو قراءتها ، لذلك فهى أفضل وسيلة يمكنه أن يتلقى تعليمه بها .

لهذا السبب انعقد الاجماع على مبدأ تربوي يقضي « بأن استخدام اللغة الأم للدارس كأداة لتعليمه هي أفضل سبيل » . لذا فإن من المشكلات التي تواجهنا في التبليغ هو تعدد اللغات في افريقيا ، ففي نيجيريا وحدها يتحدث السكان بزهاء ٤٠٠ لغة منها ٣ لغات أعتبرت وطنية رسمية وأوغندا بها ٢٢ لغة وكينيا لديها من اللغات زهاء ٩٤ لغة وقررت الدولة اعتبار السواحلية من لغاتها الوطنية .

أما مجموعة اللغات التشادية وهي التي تستعمل فيما بين بحيرة تشاد وحتى حدود نيجيريا والكاميرون وافريقيا الوسطى فانها تبلغ ١٠٨ لغة علاوة على ٨٤ لهجة .

ويقدر العلماء عدد لغات العالم ما بين ٢٥٠٠ – ٥٠٠٠ لغة وهذا التقدير يتوقف على ما نعنيه باللغة ، وعلى الطريقة التي نميز بها بين اللغة واللهجة وتوزيعها كما يلي[1] :—

آسيا	١٥٦٢ لغة
افريقيا	١٦٠٠ لغة[2]
جزر المحيط الهادى	١٠٣٤لغة
الامريكتين	٨١٢ لغة
أوروبا	٥٥ لغة
الشرق الأوسط	٤٠ لغة
المجموع	٥,١٠٣ لغة

وحوالى ثلثى سكان العالم يتحدثون ٢٧ لغة [٣] بينما يتحدث الثلث الأخير بقية اللغات الأخرى . لذا فإنه عندما نقرر سلم الأولويات للترجمة بقصد التبليغ تكون هذه اللغات الـ ٢٧ على رأس القائمة باعتبارها الأكثر شيوعاً . وفى البلاد المتعددة اللغات تحدث صعوبات فى اختيار اللغة الوطنية للبلاد . وقد تختار عدة لغات كلغات وطنية ، وما زال هناك ٤٥ دولة افريقية من أصل ٥٢ دولة افريقية [٤] لم تحدد بعد أو تبت في تحديد لغتها الوطنية ، ومثل هذه المشكلة لا نعرفها في بلادنا العربية إلا أنه توجد فى موريتانيا لغتان ، هما : العربية والفرنسية .

وقد قطعت بعض البلاد الافريقية شوطاً بعيداً في التعريب غير أن العراقيل التي وضعها الاستعمار أوقفت هذا النمو في اللغة العربية أو لغة القرآن كما يسميها المبشرون . ففي الصومال مثلاً كان قرار استعمال الحرف اللاتيني لكتابة اللغة الصومالية حجر عثرة في سبيل التعريب المنشود رغم أن الصومال دولة من دول جامعة الدول العربية . وما أصاب الصومال قد أصاب اللغة السواحلية والتي قطعت شوطاً بعيداً في التعرب ، حتى أصبح ما يقرب من ثلثي الكلمات في اللغة كلمات عربية علاوة على أنها كانت تكتب بالحرف العربي أي الحرف القرآني حتى تمكن الاستعمار الألماني في عام ١٩١١ من تحويل هذه اللغة عن الحرف العربي وتراجعت عملية التعريب والأمثلة على ذلك عديدة ، فإن الكثير من اللغات الافريقية كان من الممكن أن تتحول تدريجياً إلى العربية علاوة على كتابتها بالحرف العربي وكان هذا أجدى من ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات أخرى . ومازال واجب نشر العربية بين القبائل الافريقية واجباً دينياً يجب أن يكون من أولويات الدعوة في سبيل الله . وإلى أن يتم ذلك فلا مناص من تفسير معاني القرآن الكريم بهذه اللغات حتى تشرق شمس اللغة القرآنية على ربوع أفريقيا .

هذه لمحة سريعة الغرض منها الأمثلة فقط وليس الإحصاء فى محاولة للتعرف على حجم هذا العمل الضخم الواجب علينا أداؤه والذى يقوم أعداء الإسلام بالمهمة فيه نيابة عنا ونحن فى غفلة عما يصنع اليهود والنصارى والأحمدية وغيرهم بالقرآن الكريم من حيث ترجمته للشعوب الأفريقية واحتلالهم المكان الخالى اللهم إلا من جهود فردية هنا وهناك تحاول سد الفراغ لأن ترجمة القرآن سلاح ذو حدين إذا ترك للأعداء وجّه إلى صدورنا وإذا قام بالتفسير المسلمون العارفون أفادوا وبلّغوا .

وإن جهود الصالحين من المفسرين من أبناء أمة الإسلام قد قاموا بأعمالهم دون أدني ترتيب أو تخطيط . إنما أعمالهم هي نبع الحاجة وثمرة الرغبة في تبليغ دين الله الحق ، وقطع الطريق على الترجمات المدسوسة والمغرضة . ولا أقول إن العمل

قد اكتمل بل أقول أن الميدان صالٍ فيه رجال أشداء تُركوا تراثاً يجب حصنره واحياؤه والمحافظة عليه بما وهبنا الله فى هذا العصر من الوسائل العديدة لحفظ هذه التفاسير القيمة ونشرها ، إلى أن يقيّض اللهالسبيل لقيام هيئة إسلامية عالمية تتخصص فى تفسير كتاب الله الكريم شعوب المسلمين فى إفريقيا وشتى أنحاء الأرض بطرق علمية مدروسة ،وقد تعمّدت هنا الإشارة إلى وسائل حفظ التفاسير لأن هناك الكثير من هذه التفاسير فى إفريقيا تتناقله الأجيال شفوياً دون تسجيل أو كتابة .

القبائل والشعوب الإسلامية الافريقية :

يمكن تقسيم الشعوب الإسلامية إلى أربعة مجموعات كبيرة حسب الموقع الجغرافي .

أ – الشعوب الإسلامية العربية وهي تتجمع في شمال القارة وهي :
مصر – السودان – ليبيا – تونس – الجزائر – المغرب – موريتانيا – الصومال – جيبوتي .

وهذه الشعوب تسودها اللغة العربية التى يفسر بها القرآن الكريم ولا يعوقها إلا ارتفاع نسبة الأمية وانتشار بعض اللغات الأخرى مثل البربرية والنوبية والصومالية .

أما من ناحية التركيب السلالي لهذه الشعوب فأهمها العرب والبربر والنوبيون والنيلوتيون (وهم الدنكا والنوير والشيلوك والأنواك) وهم في جنوب السودان .

ب – الشعوب الإسلامية في شرق افريقيا وهي :
تنزانيا – الحبشة – ارتيريا – جزر القمر – (ويمكن هنا تكرار الصومال وجيبوتي من حيث الموقع والتركيب السلالي) .

وشعوب شرق إفريقيا هذه تتكون من المجموعات السلالية الآتية : الصوماليين – العفار أو الدناقل – التيجري والتجرينا – الجوارج – الباتو – الأرمو – النياموزيزي – الياو – البجة .

ج – الشعوب الإسلامية في وسط افريقيا وهي :
التشاد والنيجر – وافريقية الوسطى كجابون وتتكون المجموعات السلالية الكبرى من البتو (في تشاد) والهوسا والصنغاي والجرما (في النيجر) والبانتو .

د – الشعوب الإسلامية في غرب افريقيا وهي :
السنغال – جامبيا – غينيا بيساو – مالي – فولتا العليا – بنين – سيراليون – توجو – داهومي – نيجيريا – الكاميرون – وتتكون

المجموعات السلالية من الولوف – التوكولور – المناندج – الهوسا – الغـولاني – الماساي – المور – السنفهاي – اليوربا – الديولا – الكانوري – السرار – السينوفو – السانكة – الباريبا – الفاي – الأكان – التيمن .

والجدول التالي يشتمل على دول القارة الافريقية كلها في محاولة لحصر عدد السكان وعدد المسلمين في كل دولة ثم اللغات المستعملة والأعراق المختلفة ولاشك أن استخراج أرقام احصائية دقيقة من الدول أغلبها لم تقم فيه عمليات احصائية دقيقة ، وتتدخل فى هذه الإحصائيات ـــ إن وجدت ـــ عوامل سياسية وعرقية ودينية مختلفة ، وكل إحصاء يختلف حسب مصدره . فالمصادر الاستعمارية التبشيرية التى عاشت فى هذه البلاد مدداً طويلة تسمح بإجراء احصاءات للسكان لا يمكن الاعتماد عليها لأنها دائماً تقلل من شأن الإسلام والمسلمين ولا تذكر الحقائق كاملة ،لكن تعدد المصادر ذات الاتجاهات المختلفة أمكن الخروج بجدول أعتقد أنه أقرب إلى الحقيقة رغم ما به من الأخطاء .

ومن هذا الجدول يظهر أن عدد سكان القارة في سنة ١٩٨٠ كان ٤٦٧ مليون منهم ٢٩٧ مليون مسلماً أي بنسبة ٦٤٪ وفي خلال السنوات الست الأخيرة حدثت زيادات كبيرة في السكان في بلدان مثل نيجيريا ومصر وكينيا والسودان ولعل سكان القارة قد قارب الآن ٤٨٥ مليون ونسبة المسلمين قد ارتفعت إلى ٦٧٪ وبذلك يبلغ عدد المسلمين نحو ٣٢٥ مليون نسمة الآن (١٩٨٦) .

لقد كان تقدير عدد سكان القارة الإفريقية في أوائل هذا القرن ١١٠ – ١٢٠ مليون نسمة فقط وارتفع العدد إلى ١٦٥ في ١٩٣٠ ثم إلى ١٩٠ في ١٩٤٠ ثم إلى ٢٢٢ مليون عام ١٩٥٠ وفي عام ١٩٦٠ ارتفع العدد إلى ٢٧٧ مليون نسمة ثم إلى ٣١٠ مليون نسمة في عام ١٩٦٥ .

ومن هذا نرى أن معدل الزيادة أخذ في الارتفاع فبينما كان معدل الزيادة ١٥ في الألف في عام ١٩٥٠ فان المعدل ارتفع إلى ٢١ في الألف في عام ١٩٦٠ ثم إلى ٢٧ في الألف ١٩٧٠ .

اللغات الأفريقية التى ترجمت معانى القرآن الكريم إليها :

إن تفاسير وترجمات معاني القرآن الكريم إلى الشعوب الافريقية بلغاتها المختلفة لم تبدأ إلا في هذا القرن[٥] والسبب البسيط لذلك هو أن الشعوب الافريقية كانت تسير في طريق التعريب وكانت دراسة القرآن الكريم وحفظه وتفسيره وتلاوته تتم كما يجب أن تكون أي بالعربية ، وكان الكتّاب هو الوسيلة لذلك . ولكن هذه المسيرة الطبيعية التي تدعو المسلم الافريقي إلى تعلم العربية كي يفقه أصول دينه قد حوربت

من الاستعمار الغربي والتبشير المسيحي وفرضت لغات المستعمرين وحروف كتابتهم على الشعوب الافريقية التي كانت قد قطعت شوطاً بعيداً في التعرف على العربية وكذلك حورب القرآن الكريم. وفي خلال هذا التحويل انبرى عدد من المبشرين لترجمة آيات القرآن الكريم إلى بعض اللغات الافريقية وتبعهم زبانية الفرقة القديانية في هذه الترجمة وبذلك تمت الحلقة المحكمة ، فالعربية حوربت والترجمات الافريقية المحرّفة يسرت .

ثم إن الثقافة الغربية ولغاتها اجتاحت هذه الشعوب وأصبحت لغات رسمية كالفرنسية والانجليزية والبرتغالية وتبع ذلك وصول ترجمات بهذه اللغات إلى البلاد الافريقية المسلمة المتعطشة إلى فهم القرآن الكريم . فان غابت العربية وغابت الترجمة الافريقية فالترجمات الأوروبية المسمومة تكون هي المرجع الوحيد الميسر .

والجدول التالى يبين المصادر التى تتوفر للمسلم الأفريقى لفهم القرآن من خلالها إن غابت اللغة العربية :

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
الجزائر	العربية ـ الفرنسية البربرية	التفاسير العربية الترجمات الفرنسية
انجولا	برتغالية ـ لغات البانتو	الترجمات البرتغالية
بنين	الفرنسية ـ الانجليزية فوان ـ فوان ـ ديدى يوريا	الترجمات الفرنسية الانجليزية ـ اليوربا
بوتشوانا	انجليزية ـ سيتسوانا بانجواكيتس ـ باكوينا ـ بامانجوانا	الانجليزية
بوروندى	فرنسية ـ كيروندى سواحلية	ترجمات فرنسية سواحلية
كاميرون	فرنسية ـ انجليزية ـ لغات كاميرونية ـ بانتو سواحليلية عربية	تفاسير عربية ـ ترجمات انجليزية وسواحيلية فرنسية
جمهورية افريقيا الوسطى	فرنسية ـ عربية ـ هاوسا سواحيلية سانجو ـ بانتو	تفاسير عربية ـ ترجمات فرنسية وترجمات بلغة الهوسا والسواحيلى
تشاد	فرنسية ـ عربية	تفاسير عربية ـ ترجمات فرنسية .
جزر القمر	العربية ـ الفرنسية السواحيلية	تفاسير عربية ـ ترجمات فرنسية وسواحيلية

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
الكونغو	فرنسية ـ لغات بانتو	ترجمات فرنسية
جيبوتي	العربية ـ الفرنسية الصومالية ـ عفار	تفاسير عربية ـ ترجمات فرنسية
مصر	العربية ـ النوبية	تفاسير عربية
غينيا الاستوائية	الاسبانية ـ لغات البانتو	ترجمات اسبانية
أريتريا	عربية ـ أمهرية ـ انجليزية أورومو صومالية	تفاسير عربية ـ ترجمات انجليزية وأمهرية
الحبشة	أمهرية ـ عربية ـ أورومو صومالية ـ انجليزية	تفاسير عربية ـ ترجمات انجليزية وأمهرية
جابون	فرنسية ـ فانج ـ لغات بانتو	ترجمات فرنسية
جامبيا	انجليزية ـ فرنسية مالينجي ـ ولوف ـ عربي	تفاسير عربية ـ ترجمات انجليزية وفرنسية ترجمة بلغة الولوف
غانا	انجليزية ـ هاوسا ـ اشانتي فانتي كونشاس، فرافرا داجومبا ـ أكان ـ جا توى ـ نزيما ـ داجباني	ترجمات انجليزية هاوسا .
غينيا	فرنسية ـ فلاني ـ بمبارا ماندي	ترجمات فرنسية
غينيا بيسا وركيت فردي	برتغالية ـ كريول ـ فلاني ماندي	ترجمات برتغالية
ساحل العاج	مالينجي ـ بامبارا، ديول فلاني ـ فرنسية ـ باولي ـ بيتي ـ أساتي ـ وبي ولغات أخرى	ترجمات فرنسية
كينيا	انجليزية ـ سواحيلية كيكوبو ـ لو ـ كامبي جالوكامب .	ترجمات سواحيلية وانجليزية
ليسوتو	سيسوتو ـ انجليزية	ترجمات انجليزية
ليبريا	انجليزية ـ مادنجو ـ بسا فاي كروا ـ غريبوا ولغات أخرى.	ترجمات انجليزية
ليبيا	العربية ـ الايطالية الانجليزية	تفاسير عربية
مدغشقر	مالاجاس ـ فرنسي	ترجمات فرنسية
ملاوى	كيكيوا ـ انجليزية نيانجا .	ترجمات انجليزية
مالي	بامبارا ـ مالينجي ـ ديولا فولاني ـ جولا ـ ميركا فرنسي .	ترجمات فرنسية
موريتانيا	العربية ـ سونكيني الفرنسية	تفاسير عربية

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
جزر موريتيوس	كريول - انجليزى - فرنسى هندى - أردو - صينى تاميل - تلجو - ماراتى	ترجمات بلغات كريول انجليزية - فرنسية هندية - أردو - صينى - تاميل - تلجو - ماراتى
بلاد المغرب	العربية - الفرنسية	تفاسير عربية وترجمات فرنسية .
موازمبيق	السواحلية - البرتغالية الانجليزية	ترجمات سواحلية برتغالية - انجليزية
ناميبيا	انجليزى - افريكان المانى .	ترجمات انجليزية ترجمات انجليزية افريكانية - المانية
النيجر	هوسا - فولانى - عربى فرنسى .	تفاسير عربية وترجمات بلغات الهوسا ولافرنسية
نيجيريا	هوسا - يوربا - انجليزى ايو - تيبى - ولغات كثيرة أخرى	ترجمات بالهوسا واليوربا والانجليزية
رواندا	كينيا رواندا (بانتو) سواحلية - فرنسية انجليزية	ترجمات سواحلية فرنسية - انجليزية
سان توماس وبرنسيب	برتغالى - انجليزى	ترجمات برتغالية وانجليزية
السنغال	ولوف - فولانى - ماندينجو سيرار - عربى - فرنسى	تفاسير عربية وترجمات فرنسية وولوف
سيشل	كريول - انجليزى فرنسى	ترجمات بالكريول انجليزية وفرنسية
سيراليون	كريول [٦] ماندى تمنى - انجليزى	ترجمات انجليزية
الصومال	الصومالية - عربية ايطالية - انجليزية	تفاسير عربية وترجمات ايطالية وانجليزية
جنوب افريقيا	الزولو - بانتو - افريكان انجليزية	ترجمات بالزولو والافريكان والانجليزية .
السودان	العربية الانجليزية .	تفاسير عربية وترجمات انجليزية

اسم الدولة	اللغات المستعملة	الترجمات الموجودة
سوازيلاند	انجليزية ـ سيسواتى	ترجمات انجليزية
توجو	كابرى ـ أوى ـ هوسا توى ـ مينا ـ كوتوكولى بسار ـ فرنسية	ترجمات بالهوسا والفرنسية
تونس	العربية ـ الفرنسية	تفاسير بالعربية
أوغنده	لوجاندا ـ انجليزية سواحيلية	ترجمات بالوجاندا الانجليزية والسواحيلية
فولتا العليا	موسى ـ فولانى ـ ماندينجو سامو ـ جولا ـ بوبو ـ فرنسى بامبارا ـ مورى	ترجمات بالفرنسية
زائير	سواحيلية ـ لينجالا كيكونجو ـ تشيلوبا فرنسية ـ انجليزية	ترجمات بالسواحيلية والفرنسية والانجليزية
زامبيا	لغات بانتو منها لوزى تونجاريبمابا ـ بالوندا لوفالى ـ نيانجا انجليزية	ترجمات انجليزية
زيمبابوى	شيشونا ـ سندبيلى انجليزية ولغات أخرى	ترجمات انجليزية
تنزانيا	السواحيلية ـ لغات بانتو عربية .	ترجمات سواحيلية وتفاسير عربية

ومن الجدول السابق يمكن أن نقسم مصادر المعرفة القرآنية للشعوب الافريقية إلى ثلاثة مجموعات :

أ - التفاسير العربية .
ب - الترجمات الأوروبية .
جـ - الترجمات الأفريقية .

أ - التفاسير العربية :

وهذه تنتشر بطبيعة الحال في البلاد الناطقة بالعربية أو البلاد التي تعرف العربية وفي هذه الحالة يكون التعرف على معاني القرآن الكريم من منابعه الرئيسية .

ب - الترجمات الأوروبية :

وهي سبعة لغات أوروبية وهي كالتالي : الفرنسية - الإنجليزية - البرتغالية - الايطالية - الأسبانية - الافريكانية (وهي لغة السكان البيض في جنوب افريقيا ومشتقة من الهولندية واعتبرتها لغة أوروبية رغم موطنها الافريقي) .

وإذا نظرنا إلى هذه الترجمات نظرة شاملة نجد أنها جميعاً تغلب عليها المصادر المسيحية وهي مصادر غير أمينة على نقل المعاني القرآنية الصحيحة وليس لها مصلحة في هذا النقل الصحيح ولم يتحمل المترجمون عناء ترجمة أسمى الكتب حباً فى الإسلام أو المسلمين أو مساعدة لهم . وقلما نجد ترجمة بين هذه الترجمات قام بها مسلم عدا ترجمات قليلة تعد على أصابع اليد الواحدة .

١ - **اللغة الفرنسية** : بها ترجمات إسلامية المصدر مثل ترجمة محمد حميد الله وهي الأكثر انتشاراً وطبعت حوالي اثنى عشر طبعة وهي الترجمة التي يعتمد عليها حتى في الدعوة والنشر وان كانت توجد ترجمات إسلامية المصدر أخرى ولكنها أقل انتشاراً مثل ترجمة صادق المازيغ من تونس وأبو بكر حمزة من مسجد باريس .

٢ - **اللغة الإنجليزية** : والترجمة الإسلامية المصدر والأوسع انتشاراً هي ترجمة عبدالله يوسف علي ومحمد مرمدوك بكتال وترجمة مولانا أبو الأعلى المودودي وآخرين من علماء الهند . وقد أصبحت ترجمة عبدالله يوسف علي هي التي يعتمد عليها في الدعوة والنشر حتى الآن لحين ظهور تفسيراً أو ترجمة للمعاني أوفى وأشمل .

٣ - **اللغة البرتغالية** : وترجماتها المعروفة حتى الآن سبعة واحدة منها ترجمت بيد شاب مسلم غير متمكن من اللغة العربية والشريعة الإسلامية يسمى سمير الحايك وصدرت في عام ١٩٧٥ في البرازيل وترجمة أخرى شعرية لطبيب من أصل

عربي وهو الدكتور نجيب معضاد وصدرت عام ١٩٦١ ويصعب الحصول عليها الآن والباقي لقسس موارنة في المهجر ، وهناك ترجمة برتغالية تحت الاعداد في البرازيل يقوم بها الأستاذ الدكتور حلمي نصر أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة سان باولو بتكليف من رابطة العالم الإسلامي .(٧)

وخلاصة القول أن معانى القرآن الصافية لم تصل بعد إلى المتكلمين بهذه اللغة البالغ عددهم في العالم كله ٧٦ مليون نسمة (٩ في البرتغال + ٦٤ مليون في البرازيل + ٢ مليون في أسبانيا + ١,٥ في موزمبيق وانجولا + ١/٢ مليون فى جوا + ١/٢ مليون في الولايات المتحدة + عدة آلاف في ماكاو وتيمور) .

٤ - **اللغة الايطالية** : وبها حوالى تسعة ترجمات وكلها عن مصادر غير إسلامية ولم تصل بعد إليها معانى القرآن الصافية كذلك .

٥ - **الأسبانية** : وبها حوالى ١٥ ترجمة منها ترجمة قام بنشرها مركز الطلاب المسلمين في غرناطة وترجمة أخرى لضفيّ الدين رحال في بونيوس أيرس عام ١٩٤٥ ولم تقيّم هاتين الترجمتين بعد . أما باقي التراجم فهي من مصادر غير إسلامية . كما أن هناك ترجمة أخرى تحت المراجعة والتصحيح وهي من عمل المسلمين الأندلسيين في غرناطة ويقود هذا العمل الأستاذ عبد الغني ميلارد .

٦ - **الأفريكانية** : والترجمات الكاملة لمسلمين مثل اسماعيل عبد الرازق ومحمد أحمد بكر وهي ترجمات لم تقيم بعد من المراجع الإسلامية الرئيسية وقد صدرت في عامي ١٩٦٠ و١٩٦١ على التوالي .

ومن هذا نجد أن المصادر الأوروبية باللغات المتداولة في افريقيا لا يمكن الاعتماد عليها إلا نادراً ويمكن حصر الترجمات النافعة(٨) في الترجمة الفرنسية لحميد الله والإنجليزية لعبد الله يو. ف. علي ، وترجمة مولانا أبو الأعلى المودوي في الإنجليزية .

الترجمات باللغات الافريقية :

ويمكن حصر هذه الترجمات في ثمان لغات وهذه اللغات هى :

: السواحيلية - اللوجاندا - الهوسا - اليوربا - البيول - الولوف - الزولو - الكزبول (وهي كريول المحيط الهندي) .

(ذكر الأستاذ حميد الله في مجلة فرانسيس إسلام التي كانت تصدر في باريس (توقفت الآن) عن بعض ترجمات لسورة الفاتحة بلغات افريقية عديدة ولكني

هنا أحاول حصر الترجمات الكاملة للقرآن الكريم كله) .

التراجمات بالسواحيلية :

اللغة السواحيلية هي اللغة الأكثر انتشاراً في أفريقيا الشرقية والتي يتفاهم بها ما يقرب من ٢٥ مليون أفريقي في تنزانيا وكينيا وأوغندا ورواندا وبروندي وهي اللغة التي نشأت من امتزاج اللغة العربية باللهجات الافريقية الساحلية ولغات البانتو وكان للهجرات العربية من حضرموت وعمان والساحل اليمني المقابل ومن إيران والخليج العربي أثر كبير في تكوين هذه اللغة التي انتشرت في الجزر المقابلة للساحل الشرقي الافريقي مثل زنزيبار ولامو وبيمبا ومافيا وممباسا كما تنتشر في جزر القمر وسيشل .

وكان إنتشار الإسلام من العوامل المساعدة على تكوين هذه اللغة متبنية المصطلحات القرآنية والإسلامية وامتدت جذور الشجرة العربية دماً ولغة وديناً حتى أن هذا المد اللغوي الديني لو ترك دون مقاومة المستعمرين والمبشرين لتعربت هذه المناطق .

والسواحيلية هي لغة التجارة ولغة التفاهم بين الشعوب المختلفة وهذا يظهر مدى أهميتها لتبليغ المعاني القرآنية للمسلمين .

وتاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة السواحيلية يعتبر مثالاً صارخاً لخطورة ترك ميدان الترجمة للعابثين والحاقدين والمضللين من كل جنس ودين .

ودليلاً على أهمية رصد ما يظهر من التراجمات بلغات المسلمين وضرورة اهتمام الهيئات الإسلامية الدولية بتوفير التفسير الصالح لكل مسلم بلسانه .

قد تعجب أخي الكريم عندما أقول لك أن أول ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم بالسواحيلية قام بها القس جودفري ديل Godfrey Dale من ارساليات الجامعات لوسط افريقيا وقامت بالنشر جمعية النهوض بالمعرفة المسيحية بلندن عام ١٩٢٣ م . وقد أقام ديل في زنزيبار مبعوثاً لجمعية التبشير المسيحية المعروفة بـ C.M.S. من عام ١٨٨٩ حتى عام ١٨٩٧ ثم عاد إلى بريطانيا وترقى في السلك الكنسي ، فعمل في كلية سانت سافيور ثم في نيوماركت ثم عاد مرة أخرى إلى زنزبار عام ١٩٠٣ حيث ألف ترجمته للقرآن الكريم عام ١٩٢٣ ، كما أنه صاحب مؤلف يدعى « الفروق بين المسيحية والمحمدية » . "The contrast between christianity and Mohammedanism" ظهر في عام ١٩٠٥ وترجمة ديل التي أسماها "Tafsiriy Kurani ya Kiarabu Kwa Lugha ya Kiswahili". نشرت في ٦٨٦ صفحة مع مقدمة في ٢٢ صفحة وكتب اللغة السواحيلية بالحرف اللاتيني . وقد قام ديل بعمله هذا كما يدعي بناء على رغبة العاملين في حقل التبشير في شرق أفريقيا

ليعينهم على نشر المسيحية والدفاع عنها أمام المسلمين علاوة على الهجوم على الإسلام بالنقد والتجريح .

وللقارئ أن يتساءل عن علاقة النهوض بالمعرفة المسيحية وترجمة معاني القرآن الكريم ؟ وفيما يلي ما جاء على لسان جودفري ديل موضحاً أسباب قيامه بهذه الترجمة مع الاختصار الشديد :

« إن للقرآن مكانة عظيمة في شرق أفريقيا كما أن للإسلام موقعاً ممتازاً هناك واللغة السواحيلية هي لغة تزاوجت فيها اللغة العربية بالافريقية وكانت التعبيرات والمصطلحات القرآنية من أكثرها انتشاراً في السواحيلية ، وحتى مع انتشار الجهل وقلة التعليم فان الأطفال المسلمون يحفظون القرآن عن ظهر قلب دون أن يفهموا معناه (كذا) ويرددونه في صلاتهم ليلاً ونهاراً ، وتأثرت اللغة السواحيلية كثيراً بالقرآن وهذا مما يسر عملية الترجمة . ولقد حاول رجال الارساليات المحافظة على السواحيلية نقية من التأثير العربي والقرآني ولكن كان من الصعب الوصول إلى نتيجة بهذا الصدد ، وتأكد لدينا أن اللغة السواحيلية بما تحويه من تعبيرات قرآنية وعربية قد أصبحت هي اللغة الأكثر انتشاراً ولغة التفاهم بين الناس ، لذا فقد وجب المبادرة بالبحث عن طريقة أخرى لوقف هذا الانتشار القرآني ، وإذا كان القرآن يتلى بدون فهم في الوقت الحاضر فإنه سرعان ما سيتلى بتدبر مع زيادة التعليم .

ومن الحكمة مواجهة هذه الحقيقة ، فنحن نواجه كتاباً عجيباً له تأثير ساحر حتى على غير المتعلمين والجاهلين بفحواه ، فهم يؤمنون بأنه الوحي السماوي المعجز نزل للناس كافة وهو يَجُبّ ما سبقه من كتب سماوية وعندما يستمع الافريقي البسيط إلى تلاوة القرآن فإنه يتأثر به وان كان لا يفهم معناه ولكنه متأكد بأن القارئ يعرف المعنى وأن غيره من العلماء والفقهاء والمدرسين يعرفون المعنى .
إذن لماذا نترجم القرآن ؟

لقد كان الإسلام أسبق منا في الميدان وكثيراً ما تقابلنا مصاعب في اقناع الناس ، ولابد لنا من المواجهة مع المسلمين . فكان من اللازم معرفة القرآن الذي يتحدثون عنه . وكان من الضروري على المبشر أو المدرس المسيحي إما أن يتعلم العربية أو يترجم له القرآن الكريم إلى السواحيلية حتى يستطيع أن يناقش وكأن لسان الحال يقول « أعطنا ترجمة بالسواحيلية لنعرف من نحن وعلى أي أرض نقف » وبهذه الترجمة يمكننا حينئذ أن نشير عند المناقشة إلى السورة والآية بل وإلى السطر . وأتوقع أن يكون لهذه الترجمة النتائج التالية :
أ – أن المخطئ سينكشف أمره ويثبت الصحيح .
ب – يستضح الخير من الشر .
جـ – لن يقول الافريقيون بعد اليوم « لو ان هؤلاء الأوروبيين يستطيعون قراءة القرآن لما ظلوا مسيحيين » .

د – سينكشف للافريقي ما يعلمه القرآن من تعدد الزوجات وإباحة الطلاق ، والرق وسيقارن كل هذا بتعاليم المسيحية التي تنهى عن ذلك . وكثير من الأسباب الأخرى التي دعت إلى هذه الترجمة (انتهى كلام جودفري ديل) .

وقد لاحظ ديل عند الترجمة أن النسخة العربية التي في أيدي الافريقيين تحتوي الصفحة فيها على ١٥ سطراً وان القرآن يقع في ثلاثين جزءاً ، فعمد المترجم إلى كتابة ترجمته معطياً أرقام الآيات والسور وهذا لإعانة المبشر على المناقشة والاستشهاد بالنص . كما أضيفت ٢٠٠ صفحة في نهاية الترجمة للشروح والهوامش وكل هامش يقابله رقم مسلسل يدل على مكانه في الترجمة .

هذا هو الكتاب الذي وقع بين أيدي المعلمين والمبشرين في افريقيا وقد بيعت الترجمة في زنزيبار وأرسلت إلى الأرساليات والمبشرين والمدرسين للاستعانة بها في الرد على المسلمين . وقد قابل المسلمون هذه الترجمة بالغضب الشديد وكان الاستياء أكثر ما يكون على ما جاء في مقدمة هذه الترجمة من أن القرآن والانجيل يتعارضا بشدة وليس هناك مجالس للإيمان بهما معاً .

وإذا كانت الترجمة الأولى لمبشر مسيحي فان الترجمة الثانية كانت لداعية قادياني . فيالضيعة المسلمين وهوانهم على الناس ، فكتابنا الكريم عندما عجز أعداؤه من النيل منه كتاباً عربياً مبيناً ، أصبح نهباً للتحريف والتشويه مترجماً بكل لسان .

ففي عام ١٩٥٣ ظهرت في أسواق نيروبي ترجمة ميرزا مبارك أحمد الأحمدي في ١٠٦٢ صفحة صادرة عن البعثة الأحمدية الإسلامية وكذا ، وهي ترجمة تشتمل على النص العربي وفي مقابلها الترجمة السواحيلية في عمود مقابل . وميرزا مبارك هو رئيس البعثة الأحمدية في شرق أفريقيا وقد بدأ ترجمته عام ١٩٣٦ وانتهى من لبعها على الآلة الكاتبة عام ١٩٤٢ حيث عرضها على لجنة اللغات المحلية التي وافقت عليها عام ١٩٤٤ معتبرة أن لغتها السواحيلية في مستوى مقبول مع قائمة اقتراحات وتصحيحات لغوية . كما عرضت على عدد من دعاة الأحمدية في شرق افريقيا فأجازتها من وجهة النظر الطائفية واللغوية .

وقد صاحب هذه الترجمة شروح الغرض منها وهو الرد على الشبهات التي أثارها المبشرون ، ولاظهار تفوق التعاليم الإسلامية ، وبالطبع دست معتقدات القاديانية بين الشروح والهوامش ، فكأنهم ردوا على شبهات ليثيروا شبهات ، وعالجوا سموماً ليدسوا سموماً أخرى .

والملاحظ من خلال الترجمة أن المترجم كان واقعاً تحت ظل ترجمة سابقة « ديل » وقد طبع منها عشرة آلاف نسخة كطبعة أولى وكتبت بالحرف اللاتينى .

وأيضاً أثار ظهور هذه الترجمة عاصفة

شديدة من غضب المسلمين وغالبيتهم الساحقة من الشافعية (أهل السنة) واتهموا الأحمدية بسوء القصد في الترجمة لتفسير الآيات والتعسف في تأويلها لتتمشى مع معتقداتهم .

وقد انبرى عالم جليل هو المرحوم الشيخ عبدالله صالح الفارس للرد على الأحمدية فألف كتاباً بعنوان « انحراف التسرجمة القاديانيـــــة » أو "The preverseness of the Qadiani translation".

ولخطورة وغرابة التفسير الأحمدي قرر الشيخ الفارسي اصدار تفسير باللغة السواحيلية ليكون مرجعاً صحيحاً بين أيدي قراء السواحيلية وكان هذا القرار فيه شجاعة أدبية فائقة . فالرأي الإسلامي لا يستريح للترجمة لأن القرآن الكريم لا يمكن ترجمته ولن يستطيع أن يترجمه أحد ، والنص القرآني أنزله الله على نبيه بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه وتعالى ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾ . (٩ – الحجر) وكل ما يخطه البشر بأي لسان غير النص العربي فهو غير القرآن .

وكانت تجربة الشيخ صالح هي الأولى من نوعها لعالم مسلم فى شرق أفريقيا — – وكان القرآن الكريم ومازال يتلى ليلاً ونهاراً بلسان عربي مبين من ممباسا إلى نيروبي ومن زنزيبار إلى كامبالا ، وان كانت اللغة العربية تختلف عن السواحيلية غير انها هي أحب لغة إلى قلب المسلم الافريقي لأنها لغة القرآن الكريم وكان انتشار العربية لازمة مواكبة للإسلام في انتشاره حتى كان الاستفزاز المزلزل ، فالقرآن يترجم من قبل غير المسلمين . فكان واجباً على المسملين وضع الأمور في نصابها بتقديم الشرح الصحيح والتفسير القويم لمعاني كتاب الله الكريم إلى المسلمين في شرق افريقيا بلسانهم .

وقد بدأ في ترجمته غفر الله له في عام ١٩٥٦ وكانت تظهر الترجمة على أجزاء . وطبع اثنى عشر جزءاً حتى عام ١٩٦١ ، قوبلت من المسلمين بوجل شديد ، ثم ظهرت الترجمة الكاملة في مجلد واحد عام ١٩٦٩ صادرة عن المؤسسة الإسلامية في نيروبي .

وقد كان للمحسن الكبير حسن عباس شربتلي من جدة فضل كبير في ظهور هذه الطبعة (وغيرها) بصورة فاخرة جزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء . كما كان لرئاسة المحاكم الشرعية القطرية فضل إعادة طبع هذه الترجمة عام ١٩٨٢م وتوزيعها على المدارس والمساجد والجمعيات الإسلامية .

والشيخ الفارسي هو عبد الله بن صالح ابن عبد الله بن صالح قاسم منصور الفارسي – ولد في روى بعمان وكان يعمل رئيس قضاة كينيا وله ما يقرب من الخمسين مؤلفاً في شتى المواضيع الإسلامية ، ومن آثاره العظيمة كتبه في السيرة النبوية الشريفة ، وهذه الترجمة التي

أشرنا إليها. وكان داعية نشيطاً يجوب القرى والغابات مشياً على الأقدام للدعوة في سبيل الله لا يمنعه كبر سنه أو وعورة الطريق أو تعوقه مواسم الأمطار عن أداء رسالته.

تعلم في زنزيبار وعاش بها حتى دفعه الانقلاب الدموي عام ١٩٦٤ إلى الهجرة إلى كينيا. وقد دعاه الشيخ قاسم المزروعي رئيس القضاة في كينيا ليخلفه في سدة القضاء لاعتلال صحته. وقد توفى رحمه الله عام ١٩٨٢ في قريته روى بعمان عن عمر يناهز السبعين.

ولا شك أن تفسير الشيخ صالح قد سد فراغاً كبيراً وأدى خدمة جليلة للمسلمين الناطقين بالسواحيلية. وأرجو أن لا يكون هذا التفسير خاتمة المطاف بل تعقبه تفاسير تشرح وتوضح بعضاً من فيض هذا القرآن الكريم.

كما يوجد في اللغة السواحيلية ترجمات جزئية متعددة منها ترجمة طبعت في لاهور عام ١٩٣٦ مؤلفها م. فيروزدين وترجمة جزئية للأمين بن علي طبعت أيضاً في لاهور علاوة على أجزاء عديدة من القرآن الكريم ظهرت تباعاً للشيخ عبد الله صالح الفارسي قبل أن يجمع ترجمته الكاملة في مجلد واحد.

الترجمات باليوربا :

ولقد تعمدت أن انتقل من شرق أفريقيا إلى غربها حيث تنتشر لغة اليوربا في نيجيريا لتشابه في ظهور الترجمات بأيدي المبشرين، وليلمس القارئ بنفسه ما يحاك للقرآن الكريم على جانبي القارة.

وقبائل اليوربا تتميز بلغة مشتركة من عائلة الكونجو - النيجر ومن مجموعة الكوا وهم ينتشرون في جنوب نيجيريا وفي سيراليون وبنين وتوجو وغانا. وأكبر مجموعة من اليوربا تتجمع في جنوب نيجيريا في مقاطعات أوجون - أوندو - لاجوس - بالورين - جيبا ولعل اعداد شعب اليوربا قد بلغت الآن خمسة وعشرون مليوناً أكثر من ثلاثة أخماسهم من المسلمين.

وكانت أول ترجمة للقرآن الكريم بلغة اليوربا من عمل قسيس مبشر يدعى ميخائيل صمويل كول كان يعمل في نيجيريا مبعوثاً للتبشير من قبل الجمعية المسيحية للتبشير Christian missionary society (C.M.A.) من عام ١٩٠٦ وآخر أخباره أنه كان ما يزال يعمل في نيجيريا حتى عام ١٩٣٦ كمدير لكلية أودودوا - افى - لاجوس.. نشر ترجمته التي طبعت مرتين الأولى عام ١٩٠٦ في لاجوس والثانية عام ١٩٢٤ في اكسترا بانجلترا وهي بعنوان "Al-Kurani. Ti a yipada si ede Yoruba". ومكتوبة بالحرف اللاتيني وتقع في ٤١٠ صفحة وهي ترجمة حرفية ولا تشتمل على النص العربي. ولا اعتقد أن تكون أول ترجمة في اللغة السواحيلية وأول ترجمة في لغة اليوربا

على جانبي القارة كانتا مجرد صدفة بحتة لاثنين من المبشرين يعمل كل منهما في نفس جمعية التبشير وكما جاءت ترجمات الأحمدية في أثر ترجمات المبشرين في شرق أفريقيا فان غرب افريقيا قد نال حظه أيضاً من هذه الظاهرة، فكانت ثاني ترجمة في اليوربا هي ترجمة أحمدية بعنوان "Al Kurani mimo:ni ede Yoruba ati larubwa." وصادرة في لاجوس عام ١٩٧٦ عن البعثة الأحمدية الإسلامية.

ولما شعر المسلمون من اليوربا بحاجتهم الماسة إلى ترجمة لمعاني القرآن الكريم بلغتهم توضح وتبين لهم معاني الكتاب العزيز وبمبادرة من الشهيد أحمد بللو رئيس وزراء شمال نيجيريا وعضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي ظهرت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم بلغة اليوربا كتبت بأيد إسلامية أمينة.

وقامت لجنة شكلها مجمع مسلمي نيجيريا بترجمة القرآن الكريم إلى اليوربا وكانت مكونة من الإمام محمد الأول أوغسطو والحاج أحمد التيجاني أكوني والحاج حسن يوشع دندي وغيرهم وذلك تحت اشراف دولة الشهيد أحمد بللو والأستاذ كامل الشريف عضوي المجلس التأسيسي للرابطة، وراجع الترجمة مجموعة من كبار علماء بلاد اليوربا. وقد تفضل خادم الحرمين الشريفين المغفور له الملك فيصل بن عبدالعزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية فأمر بطبع خمسة وعشرين ألف نسخة كطبعة أولى من هذه الترجمة على نفقته الخاصة وتم توزيعها على مسلمي اليوربا.

وقد طبعت الترجمة في دار العربية في بيروت عام ١٩٧٣ وهي بعنوان "Al Kurani ti a tumo si ede Yoruba". وهي تقع في ٥٧٥ صفحة وتشتمل على النص القرآني شأنها شأن الترجمات التي يقوم بها مسلمون. ولغة اليوربا مكتوبة بالحرف اللاتينى في الهوامش تحيط بالنص العربي كما كتبت شروح أسفل الصفحة.

وكان لهذه الترجمة أثر كبير في توضيح آيات الله البينات لدى المتكلمين بلغة اليوربا وتهافت الناس للحصول على نسخة من الطبعة الأولى والتي اختفت بسرعة لشدة الطلب عليها من أبناء أمة الإسلام من اليوربا. فبادر المغفور له الملك خالد بن عبدالعزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية فأمر بالطبعة الثانية المنقحة على نفقته الخاصة والتي طبع منها ٢٠٠ ألف نسخة وزعت في سبيل الله وكانت الطباعة عام ١٩٧٧ وفي نفس دار النشر، كما بادر بعض المحسنين وطبعوا عدة آلاف أخرى من الترجمة طلباً لثواب رب العالمين.

وبهذا العمل الرائع تم تدارك ما أوجدته ترجمات غير أمينة بسبب إهمالنا لواجب البيان والتبليغ..

ورب ضارة نافعة، فقد كانت ردة الفعل في شرق أفريقيا بعد ترجمة «ديل» أن أنبرى له الشيخ عبدالله صالح الفارسي بترجمته بالسواحيلية كما كانت ترجمة

أوغسطو واكوني ودندي باليوربادية في غرب افريقيا رداً حاسماً على « كول » .

وقد سبقت الترجمة باليورباوية الإسلامية عدة محاولات لأفراد مثل ترجمة الحاج عبد السلام بولاجي والتي لا أعرف ان كانت قد طبعت أم بقيت في صورة مخطوطة . ولاشك أن عمل الفريق كان أشمل وأتم من عمل الأفراد .

الترجمات الأمهرية :

وهي لغة سامية جنوبية وهي واحدة من اللغات الأثيوبية الوسطى . والأمهرة الأحباش نصارى أرثوذكس ولغتهم هي اللغة الرسمية للحبشة ويسكنون الهضبة الوسطى شمال بحيرة تانا في مقاطعات شوا وجوجام وبجمود . وتوجد في هذه اللغة ترجمة كاملة واحدة غير معروفة المؤلف وهي بعنوان « القرآن الكريم » ولا تشتمل على النص العربي مما يشير إلى أن المؤلف في الغالب ليس مسلماً كما أن هناك مؤشرات أخرى تؤكد ذلك والترجمة مطبوعة في المطبعة الفنية المحدودة باديس أبابا عام ١٩٨١ حسب التقويم الحبشي وهو يعادل عام ١٩٧٢ أو ١٩٧٣ بالتقويم الجريجوري (ميلادي) .

والترجمة مكتوبة بالحرف الأمهري وتقع في ٤٥٧ صفحة ، وقد نشرت أول طبعة من هذه الترجمة في عهد أول حكومة أثيوبية للامبراطور هيلاسيلاس ، وتوافق عام ١٩٣٨ بالتقويم الحبشي أي عام ١٩٢٩ جريجوري (ميلادي) .

وللترجمة مقدمة عن الامبراطور وعهده وحكومته كما انها تشرح مخارج الألفاظ والأصوات وطريقة النطق ، والترجمة حرفية . ولجنة الترجمة شكلت برئاسة الامبراطور لترجمة القرآن الكريم إلى الأمهرية لتحريفه رغم أن المسلمين الأحباش وهم يزيدون عن ٦٠٪ من مجموع الشعب الأثيوبي تعرف غالبيتهم اللغة العربية لغة القرآن .

كما توجد مختارات من القرآن مترجمة وردت في مقالة في أحد الدوريات التي تصدر في برلين عن اللغات الشرقية عام ١٩٠٦ وهي في ٣٧ صفحة ومحررها ايجون ميتوخ الألماني والمترجم إلى اللغة الأمهرية هو اليكاتاجي .

ترجمات الكريول :

وكما أسلفنا عن لغات الكريول والتي هي خليط من لغات المستعمرين والوطنيين ونحن الآن بصدد الترجمة الكاملة في لغة الكريول السائدة في جزر موريتيوس (موريس) وهي خليط الفرنسية باللغة المحلية وكريول الفرنسية هي لغة أكثر ثباتاً من كريول اللغات الأخرى وهي تنتشر في جزر المحيط الهندي وجزر الأنتيل . ومؤلف هذه الترجمة هو الدكتور حسين نهابو وهو أحد الدعاة العاملين في الحقل الإسلامي وله ترجمة باللغة الفرنسية علاوة على ترجمته بلغة الكريول . والترجمة في ٩٩ صفحة ومكتوبة بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص العربي ولها مقدمة للمؤلف في

صفحتين وهي بعنوان « القرآن الكريم ترجمة بالكريول » وطبعت في مطبعة ريجنيت في بورت لويس بجزيرة موريتيوس عام ١٩٨٢ .

الترجمات باللوجندا :

واللوجندا هي اللغة التي تنتشر في جنوب وشرق أوغندا ويتفاهم بها ما ينوف عن الثلاثة ملايين مسلم . وبعد أن ظهرت الترجمة القاديانية باللغة السواحيلية عام ١٩٥٣ لميرزا مبارك آنفة الذكر ، سرعان ما ظهرت ترجمة قديانية بلغة اللوجندا تعتبر أول ترجمة للقرآن الكريم بهذه اللغة مما سبب استياءاً شديداً بين المسلمين وقد علمت أن الرئيس عيدي أمين جمع هذه الترجمة وأمر بإحراقها ولم يبق منها سوى اعداد قليلة جداً . وهي تقع في ١٠٠١ صفحة وهي بعنوان Kurani Entukuvu ويبدو أن لجنة من المترجمين قد قامت بهذا العمل وعلى رأسهم زكريا كيزيتوبولوادا وقامت بالنشر البعثة الأحمدية في أوغندا ، وكتبت بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص القرآني ، وتم الطبع في كمبالا - أوغندا عام ١٩٧٣ .

وكما كانت أول ترجمة في السواحيلية واليوربا لاثنين من المبشرين المسيحيين فإن أول ترجمة في لغة اللوجندا كانت لمبشرين من الفرقة الأحمدية القديانية .

وقد أعيدت طباعة هذه الترجمة مرة أخرى عام ١٩٨٤ وكانت الطباعة هذه المرة في انجلترا والناشر البعثة الأحمدية - بايجولدوامو في أوغندا . بعد ظهور الطبعة الأولى لهذه الترجمة تحرك المسلمون الناطقون باللوجندا لدفع الضرر ، فبادروا إلى القيام بترجمة بلغتهم تعاون عليها الشيخ عبد الرازق أحمد ماتوفو مفتي أوغندا في ذلك الوقت مع الشيخ شعيب سيماكولا وأتما ترجمة معاني ٢٢ جزءاً من القرآن الكريم وأتم الشيخ عبد الرازق العمل بعد وفاة الشيخ شعيب عام ١٩٧٤ . وظهرت هذه الترجمة على مراحل ففي عام ١٩٨٣ طبعت المؤسسة الإسلامية في نيروبي كينيا ترجمة جزء عم للشيخ عبد الرازق ماتوفو تقع الترجمة في ١٠٥ صفحة مكتوبة بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص العربي وكانت بعنوان "Kuraane Entukuvu Juzu Amma" Nairobi, 1983. وفي عام ١٩٨٤ جزء آخر من الترجمة يشتمل على ترجمة معاني القرآن الكريم من أول سورة الفاتحة حتى سورة التوبة وهي مطبوعة في نفس المطبعة وبنفس العنوان وتقع في ٤١٨ صفحة علاوة على ٣٥ صفحة كمقدمة للكتاب . ثم ظهر عام ١٩٨٥ جزء آخر من الترجمة ينتهي بها إلى آخر سورة العنكبوت أي نهاية الجزء الحادي والعشرين ويصل ترقيم الصفحات المتسلسل إلى ٨١٧ صفحة . هذا ما وصل إلى علمي عن هذه الترجمة وما وصل إلى مكتبتي حتى الآن ولعل جزءاً ثالثاً وأخيراً يكون قد ظهر لتتم الترجمة الكاملة(٩)

ولعل رابطة العالم الإسلامي بمالها من أياد بيضاء في حقل ترجمات معاني القرآن الكريم أن تهتم باخراج هذا العمل في كتاب واحد بعد مراجعته وتنقيحه .

وقد علمت أن المسلمين في أوغندا قد شكلوا لجنة من معهد بلال الإسلامي في كمبالا تحت رئاسة الشيخ علي كلومبا نائب المفتي لعمل ترجمة جديدة . والعاملون في هذه الترجمة معظمهم تخرجوا من الجامعات الإسلامية كالأزهر الشريف وجامعة الملك عبدالعزيز وجامعة المدينة المنورة . وقد قسمت اللجنة نفسها إلى ثلاثة مجموعات - تقوم كل مجموعة بترجمة عشرة أجزاء من القرآن الكريم . ولهذا اللجان لقاء أسبوعي يتم فيه عرض ما تم من الترجمة ويطرح الأمر لمناقشته ومراجعته وتصحيحه واخر عهدي بهذا العمل انه قد تم حتى الآن ترجمة اثني عشر جزءاً من القرآن الكريم .

وندعو الله أن تكلل هذه الجهود المباركة بالنجاح وان يتصدى لطبع هذه الترجمة من يريد ثواب الآخرة .

ترجمات الأفريكانية :

الأفريكانية هي لغة اندواوروبية خليط من الهولاندية والألمانية وتعتبر اللغة الأم للسكان البيض في جمهورية جنوب أفريقيا والتي يبلغ عدد سكانها ٣٠ مليون نسمة ويشكل المسلمون نحو ٢٪ من السكان . ويصنف السكان في جنوب أفريقيا نتيجة لسياسة التفرقة العنصرية السائدة فى البلاد إلى أربع مجموعات عرقية هى :

أ - السود ويبلغ عددهم نحو ٢٢ مليون نسمة .
ب - البيض وعددهم نحو ٦ ملايين نسمة .
جـ - الملونين ويبلغ عددهم نحو ٢,٥ مليون نسمة .
د - الهنود ويبلغ عددهم نحو ٨٠٠ ألف نسمة .

وأكثر إنتشار للمسلمين فى جنوب أفريقيا بين الملونين والهنود ويتركزون فى مقاطعات الكاب وناتال وترنسفال .

ويستعمل المسلمون اللغات الانجليزية والافريكانية وهما اللغتان الرسميتان للدولة علاوة على اللغات الافريقية المحلية وأشهرها لغات البانتو ومنها الزولو ثم اللغات الأردية والعربية واللغات الهندية . وكان أول دخول الإسلام في جنوب أفريقيا عام ١٦٥٢ م وذلك بوصول موجات المستعبدين الأولى من المسلمين إلى منطقة الكاب قادمين من اندونيسيا التي كانت تحت حكم الهولانديين في ذلك الوقت ، وقد جلبوا قسراً كعبيد للعمل فى مزارع الهولانديين ، وجلب الإنجليز عمالهم من الهند للعمل لديهم في مزارع القصب في ناتال كما قدم مسلمون آخرون من زنزبار إلى منطقة دربان . وقد شيد هؤلاء

المسلمون العديد من المساجد في كيب تاون ودربان وجوهانسبرج وذلك بعد تاريخ طويل من الكفاح للاحتفاظ بهويتهم الإسلامية أمام المعاملة البربرية التي عاملهم بها البيض لتحويلهم عن دينهم .

وقد ظهرت أخيراً ترجمة أفريكانية كاملة عام ١٩٨١ في جوهانسبرج ، ولهذه الترجمة طبعة سابقة ظهرت عام ١٩٦١ في كاب شتات ، وهي ترجمة للإمام محمد أحمد بكير بعنوان "Die Heilige Qur'an" أو القرآن الكريم أو المقدس والناشر لطبعة عام ١٩٨١ هو مركز الدعوة الإسلامية بدربن وهي مكتوبة بالحرف اللاتيني ولا تشتمل على النص العربي خلافاً للقاعدة القائلة بأن معظم ترجمات المسلمين تشتمل على النص العربي ولعل هذه الطبعة قصد بها غير المسلمين وهي تقع في ٤٦٤ صفحة وتكاد أن تكون ترجمة حرفية بدون أي هوامش أو شروح وتبدأ بمقدمة للإمام تقع في ٤١ صفحة . وقد قسم المؤلف ترجمة السور إلى مجموعات من الآيات كل مجموعة لها عنوان للمعنى أو الموضوع الذي تدور حوله هذه الآيات محتفظاً فى الوقت نفسه بترتيب وترقيم الآيات وترتيب السور كما هي في النص العربي .

وتوجد ترجمة سابقة لهذه الترجمة ظهرت عام ١٩٦٠ لاسماعيل عبد الرازق وشيخ صالح دين بعنوان القرآن المقدس وتقع في ثلاثة أجزاء . وتوجد ترجمات جزئية منها واحدة طبعت في بريتوريا عام ١٩٥٠ وهي لمجهول .

كما أشار الأستاذ محمد حميد الله والذي كان ينشر مقالات في مجلة « الهادي الأمين » والتي كانت تصدر في دربن في أربعة لغات عن ظهور سلسلة من التفاسير القرآنية باللغة الأفريكانية فى الأعوام ١٩٥٨ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦٠ للآنسة شريفة ماكدا . كما أشار أيضاً إلى محاولات لترجمات جزئية لمعاني القرآن الكريم بافريكانية المكتوبة بالحرف العربي من قبل اثنين من الطلاب الدارسين بمكة المكرمة وهما سليمان محمد طيب الكيفي وهاشم عبد الرؤوف وكان ذلك في عام ١٩٤٦ ، ثم محاولات أخرى من قبل معهد فاترفال الإسلامي بجوهانسبرج وكان ذلك عام ١٩٦٠ .

ترجمات الزولو :

ولغة الزولو هي إحدى لغات مجموعة البانتو الجنوبية الشرقية وهي تنتشر في زيمبابوري – بوتشوانا – سوازيلاندا – زيمبابوي – لسوتو – جمهورية جنوب افريقيا . وهي تشتمل على العديد من اللهجات منها لهجة نجوني والتي تتفرع منها الزولو أو الزوندا وهي أقرب ما تكون للهجة سوتيو ويستعملها ما يقرب من أربعة ملايين نسمة وإذا انضمت اللهجات المشابهة يصل العدد إلى ثمانية ملايين نسمة .

وتشكل قبائل البانتو ٧٠,٢٪ من عدد السكان في جنوب أفريقيا ويمكن تقسيمهم كما يلي : ١٨,٨٪ زولو – ١٨,٣٪ زوسا – ٧,٨٪ تسوانا – ٧,٥٪ بيدي – ٦,٣٪ سوتو – ٣,٥٪ تسونجا – ٢,٢٪ سوازى – ١,٧٪ فندا – ٠,٥ ليسوتان . والترجمة الوحيدة لمعاني القرآن الكريم بلغة الزولو لم تظهر إلا عام ١٩٨١ ولأول مرة يمكن لأبناء هذه اللغة أن يتصلوا بمعاني القرآن الكريم من خلال لغتهم الأم . فبعد ما يقرب من التسعة أعوام من العمل المضني تمكن مولانا س . م . سيما سكرتير جامعة العلماء بناتال ورئيس دار العلوم في نيوكاسل – ناتال وبمعاونة من قاسم ماباسو مدرس لغة الزولو من ترجمة معاني القرآن الكريم . وقد استعان المؤلف بتفاسير عربية مثل تفسير الجلالين وتفاسير أردية مثل تفسير الحسيني والبيان وغيرها هذا علاوة على بعض الترجمات الإنجليزية .

والترجمة تقع في ٦٣٣ صفحة بعنوان "Ikhurani Eyingcwele" وهي مكتوبة بالحرف اللاتيني وتشتمل على النص العربي وعلى مقدمة في ستة عشر صفحة والترجمة غنية بالشروح في أسفل الصفحات . وقد أعتنت جامعة العلماء بناتال بالنشر .

ترجمات الهوسا :

وقبائل الهوسا تشكل أكبر مجموعة إسلامية في غرب افريقيا وجنوب الصحراء الكبرى وتنتشر في مقاطعات سكتو وكانو وزاريا وباوتشي . وان كانت لغة الهوسا تنتشر في كل افريقيا الغربية إلا أن معظم المتحدثين بها يتركزون في شمال نيجيريا وجنوب النيجر ، وهي تعتبر اللغة المشتركة التي تتفاهم بها شعوب كثيرة في نيجيريا والنيجر وغانا وساحل العاج والسودان وبنين وتوجو وبوركينا فاسو ويقدر عدد الناطقين بالهوسا بنحو أربعين مليوناً غالبيتهم الساحقة من المسلمين المالكية وكثيرون يتبعون الطريقة التيجانية وقد بدأت قبائل الهوسا في التحول إلى الإسلام في القرن السابع الهجري وانتشر انتشاراً واسعاً في القرن التاسع الهجري ، ولغة الهوسا تذخر بالكلمات العربية وهي أحد فروع اللغات الشادية من العائلة الافروأسيوية فقد قسمت اللغات الشادية إلى مجموعتين . مجموعة اللغات الشادية الشرقية أو البيوماندارا ثم مجموعة اللغات الشادية الغربية أو الشادية الحامية أو لغات الهضبة الساحلية وهي المجموعة التي منها لغة الهوسا الواسعة الانتشار والتي يعرفها ٨٠٪ من سكان نيجيريا وتكتب لغة الهوسا بالحرف العربي وخصوصاً الكتابات الدينية إلا أن الحرف اللاتيني أخذ يحل محل الحرف العربي بالتدريج وهذه واحدة من انتكاسات التغريب . في عام ١٩٧٩ م ظهرت الترجمة الكاملة لمعاني القرآن الكريم بلغة الهوسا وهي ترجمة فضيلة الشيخ أبي بكر محمود جومي قاضي قضاة شمال نيجيريا وعضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بالتعاون مع عدد من كبار

علماء المسلمين في شمال نيجيريا ممن يجيدون العربية ولغة الهوسا وقد احتاج اتمام هذا العمل الجليل إلى نحو سبع سنوات والترجمة تقع في ١٣٧٢ صفحة وتشتمل على النص العربي وبجواره الترجمة كما كتبت الشروح فى أسفل الصفحات ولكن للأسف فان الترجمة كتبت بالحرف اللاتيني وليس بالحرف العربي كما كانت تكتب لغة الهوسا في السابق ولعل هذا يستدرك في الطبعات التالية ، وقد قامت رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة مشكورة بالنشر وتمت الطباعة في دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت – لبنان وذلك على نفقة المغفور له الملك خالد بن عبدالعزيز آل سعود خادم الحرمين الشريفين وملك المملكة العربية السعودية . والترجمة بعنوان « ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغة الهوسا "Tarjamar ma'anonin Al Kur'ani Maigirma Zuwa Harshen Hausa" ثم تلت الطبعة الأولى طبعة ثانية ظهرت في عام ١٩٨٢ مزيدة ومنقحة وتقع في ١٤١٨ صفحة لنفس المؤلف ونفس الطابعين وقد زيدت قائمة شرح للمفردات في نهاية الكتاب ، كما أضيف فهرس في ٤١ صفحة يسهل الوصول إلى المواضيع المختلفة والقوانين الشرعية والأحكام والسير مرتبة ترتيباً أبجدياً . كما أضيفت فقرة في أحكام التلاوة . والمؤلف الحاج أبو بكر محمد جومي ولد في بلدة سوكوتو عام ١٩٢٢ وتلقى تعليمه الأولى في سكوتو والقرى المجاورة ثم درس الابتدائى والثانوي في سوكوتو وفي مدرسة القانون في كانو وكلية التربية في باختورودا في السودان وعين مشرفا للتعليمي ثم نائباً لكبير القضاة في شمال نيجيريا ثم كبير للقضاة وبعد تقاعده عين رئيسا للجنة الحج الخيرية الوطنية كما أنه رئيس جماعة نصر الإسلام ورئيس مجلس إدارة معهد المعلمين الوطني في كودونا . وقد سبقت الترجمة الكاملة صدور ترجمته لجزئى عم وتبارك بمراجعة وتدقيق وتصحيح فضيلة الشيخ محمد ناصر كبارا من كانو وفضيلة الشيخ أحمد العربي من جوس ويمكن اعتبار ترجمة الجزئين الأخيرين للقرآن الكريم والتي تقع في ٦٧ صفحة مقدمة لترجمته الكاملة بعد ذلك والتي تعتبر من ناحية اللغة عملاً كلاسيكياً مكتوباً بلغة الهوسا الواضحة والتي تفهم من المتكلمين بالهوسا من اللهجات المختلفة .

ومازالت اللغات الافريقية الكبرى في حاجة ماسة إلى ترجمات القرآن الكريم وتفصيله كترجمة الشيخ أبو بكر جزاه الله خير الجزاء .

وإن كان علماء الهوسا الأوائل قد فسروا القرآن الكريم باللغة العربية لشعوبهم التي كانت مجتهدة في تعلم العربية وهذا أولى من الترجمة فلا أقل من أن تكتب ترجمات الهوسا بالحرف العربي ان كان النشاط في تعلم العربية قد قل عن السابق كما أن احياء تفسير الشيخ عبد الله بن محمد

فوديو والذي كتبه في أوائل القرن التاسع عشر باللغة العربية يعتبر عملاً مكملاً لجهود الشيخ أبو بكر محمود جرمي .

ترجمات الفولاني :

وتسمى الفولا والفولاني والبيول والتوكولور والفوتا والفولفيدي ومن لهجاتها الباجرمي والبورو وفوتافولا وغيرها وهي تنتشر في السنغال وموريتانيا وغينيا وسيراليون وبوركينافاسو ومالي ونيجيريا وهي من مجموعة النيجر - كونغو ومنها تحت عائلة الأطلسي الغربية والتي قسمت إلى فرع شمالي وفرع جنوبي والفولاني تتبع الفرع الشمالي . وهم شعوب رعوية كثيرة الحركة والنزوح إلى أماكن الرعي لذا فمن الصعب تقدير اعدادهم وان كان تقدير ريتشارد ويكن لهم بـ١٢ مليون يعتبر تقديراً متواضعاً والغالبية الساحقة مسلمون وكثيرون يتبعون الطريقة التادرية وكانوا يكتبون لغتهم بالحرف العربي ثم تحولوا إلى الحرف اللاتيني وقد نمت علاقات وثيقة بين الفلاني والهوسا . ويقال انهم قدموا من صعيد مصر والسودان واتجهت هجرتهم إلى الشمال الافريقي ثم اتجهوا جنوباً وهم يدينون بالمذهب المالكي وظهر منهم المجاهد عثمان بن فوديو الذي تأثر بالدعوة الوهابية وعاد إلى بلاده ليجدد الدين ويعلن الجهاد وينشر الإسلام بين القبائل الوثنية . والترجمة الكاملة لمعاني القرآن الكريم صدرت في عام ١٩٨٢ "Le Coran Francais-Peul" وهي ترجمة فرنسية - فلاني والمترجم هو عمربا مع مقدمة لرئيس الدولة السنغالية ليوبولدسنجور ووقع مقدمته بتاريخ ٢ سبتمبر ١٩٧٠ فهل كتبت المقدمة عام ١٩٧٠ ونشرت الترجمة عام ١٩٨٢ أم أن هذه الترجمة هي الطبعة الثانية هذا ما لم اتمكن من التحقق منه . والترجمة على ما يبدو ترجمة حرفية عن اللغة الفرنسية فالترجمة الفرنسية والترجمة الفولانية يتوازيان في مهرين متجاورين في الصغرة ولا توجد أي شروح على الاطلاق واكتفى المؤلف بترجمته الحرفية عن الفرنسية سطراً بسطر ويبدو أن الترجمة الفرنسية هي للكاثوليكي لويس ماسنييون والترجمة لا تشتمل على النص العربي وتقع في ٦٥٤ صفحة ، والكتاب مطبوع في فرنسا والترجمة تحتاج إلى تقييم وان ينظر إليها بحذر فالترجمات الأوروبية غالبيتها العظمى سيئة ومحرفة .

لذا ففي تقديري أن الشعب الفولاني الذي حمل الإسلام إلى غرب افريقيا والذي كان منه مجددون أمثال المجاهد عثمان بن فوديو يستحق أن تكون لديه ترجمة موثقة لمعاني القرآن الكريم تعين الأجيال الجديدة التي لا تجد سبيلاً لتعلم العربية أن تتعرف على معاني كتاب رب العالمين .

ولرابطة العالم الإسلامي إياد بيضاء في هذا المجال وخصوصاً أن التبشير يركز على الشعب الفولاني بالذات لأسباب لا تخفى على أحد .

ترجمات الولوف :

ولغة الولوف هي أحد اللغات المنتشرة في السنغال وهي أحد لغات « النيجركونغو » من مجموعة لغات الأطلنطي الشمالية . وقبائل الولوف تسكن منطقة السافانا شمال غرب السنغال فيما بين نهر السنغال شمالاً حتى نهر جامبيا جنوباً ، ويبلغ عدد سكان السنغال نحو ٦ ملايين نسمة . والولوف يشكلون ٣٦٪ من سكان السنغال و١٥٪ من سكان جامبيا وموريتانيا . وتعتبر الولوف اللغة الثانية في السنغال ويتحدثها ٣٠٪ آخرون من السنغاليين من غير الولوف وتستعمل كلغة التجارة في خارج مناطقهم .

وجميع الولوف مسلمون ، وقلة نادرة من المسيحيين في المدن الساحلية ، ويتبع ٦٠٪ منهم الطريقة التيجانية و٣٠٪ الطريقة المريدية والباقي ١٠٪ يتبعون الطريقة القادرية واللغة العربية واسعة الانتشار ولعل ذلك هو السبب في عدم وجود ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم بلغة الولوف وهذا سبب صحي ، فالترجمة هي ظاهرة ضعف في تعلم العربية لغة القرآن .

وبالرغم من عدم وجود ترجمة كاملة بلغة الولوف إلا أني أريد هنا اثبات محاولة الترجمة التي قام بها المعهد الإسلامي في داكار .

ففي عام ١٩٨١ قام المعهد بنشر ترجمة لسورة الفاتحة وسورة البقرة بلغة الولوف مع النص العربي المكتوب بالخط المغربي ، والترجمة تقع في ٥٠ صفحة ونشرت بعنوان « ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الولوفية » "Al Qur'an Ju Tedd Ji ci Lammin u Wolof".

ولا توجد شروح بالترجمة وتكاد أن تكون حرفية ، كما لم يذكر اسم أو أسماء المؤلفين أو المراجع التي استندوا إليها عند الترجمة .

وقد توقف المعهد عن الاستمرار في اصدار الترجمة في أجزاء متتالية كما توقعنا والغريب في الأمر هو كتابة لغة الولوف بالحرف اللاتيني ، ولغة الولوف هي لغة القبائل التي تعيش بجوار موريتانيا العربية والتي دخلت الإسلام مبكرة ولابد أن تأثير العربية الشامل عليها يدفعها لكتابتها بالحرف العربي وليس هناك أنسب من الكتابات الإسلامية لاستعمال الحرف العربي . ولعل المسلمون يتنبهون لأهمية اثبات لغاتهم في الحرف العربي كخطوة أولى نحو التعرف على كتاب الله . وننادي من هنا بلاد السواحيلية والهوسا والفلاني والولوف والصومالية واليوربا بأن الوقت قد آن لاستعمال الحرف القرآني .

كلمة أخيرة :

فإن القارة الأفريقية والامتداد الطبيعي للإسلام قد تركت لعبث المبشرين من كل

مذهب ودين فترجموا كتاب رب العالمين كما يحلو لهم دون رقيب وحرفوا ما شاء لهم التحريف وجلبوا أذنابهم من القاديانيين ليتموا التحريف باسم الإسلام والمسلمون مما كتبوا براء ، فالميدان خال أو يكاد ، وحولوا شعوباً عن كتابة لغاتها بالحرف القرآني فأوقفوا مد التعريب . وأوهموا المسلمين ان ترجمة معاني القرآن الكريم حرام ثم أغرقوا أفريقيا بترجماتهم للأنجيل والكتابات المسيحية وبذلك تم حصار الأفريقي المسكين الذي لا يجد أمامه إلا عقيدة التثليث التي حار أصحابها أنفسهم في فهمها .

ونجد أن أكبر عدد من ترجمات الكتاب المقدس في العالم موجود في القارة الافريقية . فقد ترجم ترجمة كاملة إلى ١٠٧ لغة أفريقية وذلك حتى عام ١٩٨٤ . كما ترجم العهد الجديد فقط إلى ١١٧ لغة افريقية حتى نفس التاريخ . بينما توجد مختارات منه في ٢٣٩ لغة افريقية هذا حسب احصاء جمعية الكتاب المقدس فرع جنوب افريقيا . وان الجمعية المذكورة والتي تنتشر في عواصم الدنيا كلها ، والتي تنتشر مطابعها في هونج كونج وسنغافورة ولندن ونيويورك وغيرها ، لها ميزانية ضخمة وتقوم بتبليغ الانجيل إلى شعوب الأرض جميعاً . ولنضرب مثلاً واحداً لهذا النشاط العارم في إبلاغ الإنجيل إلى الدنيا .

ففي دولة أوغندا قامت مجموعة من العلماء في علم الأجناس البشرية (الانثروبولوجي) وعلماء في اللغات ولعدة سنوات بعملية مسح لشعوب أوغندا خلصوا منه إلى أن شعوب أوغندا المختلفة تستعمل ٢٢ لغة أساسية علاوة على لهجات أخرى أقل أهمية .

وأن الإنجيل يحتاج إلى ٢٢ مشروع ترجمة حتى يتأكدوا من وصوله وتبليغه إلى كل أوغندي بلغته الأم والتي هي أقوى لغة تؤثر في الإنسان ، وقد توافرت الجمعية على هذه المشاريع واحتفلت منذ أربع سنوات في أحد كنائس كمبالا بالترجمة رقم ٨ للإنجيل(١٠) وكانت بلغة الكاكوا ويباع هذا الإنجيل لشعب الكاوا بما يساوي نصف دولار لأنه شعب فقير لا يعيش في المدن كما أن الترجمة طبعت في أقرب المطابع لأوغندا والتابعة للجمعية حتى لا يكون النقل مكلفاً ، ثم شرعوا في الترجمة رقم ٩ وذلك حسب أولويات مدروسة لأعداد الناس وقبائلهم وأهمية نشاطاتهم وغير ذلك مما درس دراسة علمية واسعة يسيرون على أساسها .

كل هذا في دولة واحدة ونشاط الجمعية يغطي العالم أجمع . فأين نحن وقرآننا من هذا التبليغ المنظم والمبني على الدراسة العلمية . ان عدد ترجمات معاني القرآن الكريم التي نشرت باللغات الافريقية بصورة كاملة ومن مصادر أهل السنة **وليس من مصادر غير مأمونة** كترجمات المنصرين والأحمدية وأضرابهم لا تزيد عن

ست ترجمات في لغات

١ – الهوسا .
٢ – اليوربا .
٣ – السواحيلية .
٤ – الكريول (في جزر موريس) موريتويوس .
٥ – الزولو .
٦ – والأفريكان .

كما توجد ترجمة جزئية في كل من الفولا (الفولاني) واللوجاندا .

وسمعنا عن اجتهاد الرابطة في طبع ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الصومالية .

وهنا لابد من وقفة يجب أن نوضح فيها أن الترجمة كما أنها وسيلة للتبليغ إلا أنها قد تكون سبباً في تراخي الشعوب في تعلم اللغة العربية وفهم القرآن الكريم من معينه الأصلي ومن مصدره الأهلي . والصومال بالذات هي الدولة العضو في جامعة الدول العربية والتي كتبت لغتها الصومالية بالحرف اللاتيني منذ ثلاثة عشر عاماً[١١] فتغربت عن الحرف القرآني وأبعدت عن القرآن الكريم وستأتي ترجمة المعاني هنا لتؤكد هذا الانفصام في الوقت الذي كنا نتوقع من الصومال التي تدعو إلى التعريب أن تكتب لغتها بالحرف القرآني لتكون لغتها الأصلية منسجمة مع لغة دينها فلا حول ولا قوة إلا بالله . ولعل الرابطة تكون قد طبعت ترجمتها باللغة الصومالية المكتوبة بالحرف العربي .

أخي الموضوع خطير فالميدان خال لغير المسلمين يمرحون فيه ولا من منازل . والقرآن الكريم يترجم ممن هم ليسوا أهلاً لذلك ، لا بل من المعادين للإسلام والقرآن ، وذلك دون رقيب أو حسيب .

فالقرآن يختصر ويعاد ترتيب سوره ، وتطبع أهم عشر آيات فيه وتطبع أحاديث محمد على المائدة (كذا) ويسموه قرآن محمد ، والقانون التركي وتطبع فيه صور من يدّعون أنه رسول الله ، وإلى غير ذلك من الافتراءات على كتاب الله ، ولا من مُدافع ، بل الأمرّ من ذلك أن السواد الأعظم لا يعلم بذلك .

فإلى متى يترك الأمر بدون مؤسسة عالمية إسلامية مسئولة عن تبليغ كتاب الله إلى العالمين وبطريقة يفهمها كل انسان بلغته .

كما تكون مسئولة عن ملاحقة كل متعد على كتاب رب العالمين ورصد كل ما يظهر من ترجمات وتقييمها ونشر الجيد منها والتحذير من الفاسد واصدار دليل للمسلمين يرشدهم للترجمات الصحيحة في كل اللغات .

ندعو الله عز وجل أن ييسر الطريق نحو هيئة عالمية للقرآن الكريم .

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المساحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعراق
١	الجزائر	١٨,٨٤ (٨١)	١٨,٦٥	٩٩	٢,٣٨١,٧٤١	الجزائر	عربي – فرنسي – بربري	عرب (٧٥,٣٪) – بربر (٢١,٧٪) – طوارق (١٤,٪)
٢	انجولا	٦,٩ (٧٩)	١,٩٣	٢٨	١,٢٤٦,٧٠٠	لواندا	برتغالية – لغات البانتو	هوتنتوز – قلة من أقزام الغابات – أوروبيون – موندو (٣٨٪) – كونجو (١٣٪) أوفيمبو ندو (٣٨٪) – كونجو (١٣٪) – لوندا شوكوى (٩٪) – باكونجا – برتغاليون .
٣	بنين ٥	٣,٧ (٧٩)	٢,٢٦	٦٥	١١٢,٦٢٢	بورتونوفو	الفرنسية – الإنجليزية – فوان ديدى يوربا	فون (٣٠٪) – ادجا – باريبا يوروبا – سونجاى – فولانى
٤	بوتشوانا	٠,٨٤٠ (٨١)	٠,٠٧٢	٨	٥٨٢,٠٠٠	جابوروني	انجليزى – سيتسوانا – بانجواكيتس – باكوينا – مانجواتا	بامانجواتو – بانجواكيتس – باكوينا – باتسوانا – باغاتلا باماليت – بارولونج – باتلوكوا – وأقزام
٥	بوروندى	٤,١ (٨٠)	١,٠٣	٢٥	٢٧,٨٣٤	بوجوبورا	فرنسية – كيروندى – سواحيلية	هوتو (٨٥٪) – توتسى (١٤٪) – باتوا (١٪)
٦	كاميرون ٥	٨,٣ (٨٠)	٤,٩٨	٦٠	٤٧٥,٠٠٠	ياوندى	فرنسى – إنجليزى – ٢٤ لغة كاميرونية – بانتو – سواحلية عربية	بانتو – فانج – بلميليك – كانورى شواعرب – كوتوكو ماسا – توبورى – موسجوم فلانى بوررور – تيكا – دورو وأخرى ..
	مجموع	٤٢,٦٨	٢٨,٩٢٢					

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المساحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعراق
٧	جهورية أفريقيا ∘ الوسطى	٢,٣	١,٣٨	٦٠	٦٢٢,٩٨٤	بانجوى	فرنسية – عربية – هوسا – سواحيلية – سانجو – ولغات بانتو مختلفة	بانتو – باندا – بايا – ماندجا ياكبا – لندا – زاندى – سارا – بوروروفلانى
٨	تشـاد ∘	٤,٤ (٧٩)	٣,٩٦	٩٠	١,٢٨٤,٠٠٠	نجامينا	فرنسية – عربية	عرب ٢٠٪ – بيول (فلانى) – هوسا – سارا – كوتوكو – بوجونى – هاكا – ماسا – موندای – لوجونى – زاغاو – بونلا – كابال –تاجابرى – مابای
٩	جزر القمر ∘	ما بين ٠,٣٣٩٥ ، ٠,٣٧ (٧٩)	٠,٢٣٩	٩٧	٢,١٧١	مورونی	العربية – فرنسية – السواحيلية	جامبای – بوردما – ملاويين عرب – ملاجاس – هنود – صينيون – إيرانيون أفريقيون
١٠	الكونغو	١,٥ (٧٩)	,٣	٢٠	٣٤٢,٠٠٠	برازافيل	فرنسية – لغات بانتو	كونجو ٤٥٪ – تيكى (باتيكى ٢٠٪) – بوبانجى ١٦٪ – جابونيز ١٥٪ – أقزام
١١	جيبوتى ∘	٠,٣٥	٣٥٪	١٠٠	٢٣,٠٠٠	جيبوتى	العربية – الفرنسية – الصومالية عفار	صومالى – اسيريون – عفار – عرب – دناقل
١٢	مصـر ∘	٤٢ (٨٠)	٣٩,٤٨	٩٤	١,٠٠٠٢,٠٠٠	القاهرة	العربيـــة – النوبيـــة	عرب – نوبيون – بيجا – بربر البانيون
١٣	غينيا الاستوائية	,٢٥	,٦٥	٢٦	٢٨,٠٥١	مالابو	الأسبانية – لغات بانتو	فانج – ايسانجى – كومبى ، بنجا – بوجيبا – ايبو – ايفيك
١٤	اريتريا ∘	٣	٢,٣١	٧٧	١١٩,٢٠٠	اسمرة		اورومو – صومالى ، عفار ، جوراجى ، بيجا ، تيجرى ، تيجرينيا سيدامو – ساهو – هرارى
	مجموع	٩٦,٨١٩٥	٧٧٪٥٩١					

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المساحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعراق
١٥	الحبشة	٣١	٢١.٧	٧٠	١.٢٣٧.٠٠٠	أديس أبابا	امهرية اوروموا صومالى . عربية	كانوما باريا . جالا . دناقل
١٦	جابون	١.٣	.٦٥	٥٠	٢٦٧.٦٦٧	ليبرفيل	فرنسية	فانج . اشيرا . ادوما . اوكاندى كوتا اوجوى . بويتى
١٧	جامبيا	٠.٥٨ (٧٩)	.٥٠٤	٨٧	١١.٢٩٥	بانجول	إنجليزية . فرنسية . مالينجى . ولوف . عربى	ماندنج . فولانى . دلوف . سونينكى . ديولا . ناجا . سراخولى . سراكولى
١٨	غانا	١١.٣ ١١.٩	٤.٤٩	٣٩	٢٣٨.٥٣٧	اكرا	إنجليزية . هاوسا . اشانتى . كونشاسى . فرافرا . داجومبا . أكان . جا . توى . نزيما . داجبانى فانتى	مولى داجبانى . دوجامبا . موسى مامبروسى . والا . دجابا . لوبى ايوى . فرافرا . كوساسى . أكان . جوانج . فونتا
١٩	غينيا	٥.٣ (٧٩)	٥.٠٣	٩٥	٢٤٥.٩٥٧	كوناكرى	فرنسية . فلانى . بمبارا . ماندى	فلانى . سوسو . ماندنج . مالنجى . بمبارا . سونينكى . تمنى . أقزام
٢٠	غينيا بيساو وكيب فردى	.٧٨٠ (٧٩)	.٥٨٥	٧٥	٣٦.١٢٥	بيساو	برتغالية . كريول . فلانى . ماندى	فلانى . ماندنج . مالنجى . بيافادا . نالو . مانى
٢١	ساحل العاج	٧.٢ ٧.٨	٤.٨	٦٠	٣٢٢.٤٦٣	ابيدجان	مالينجى . بامبارا . ديول . فلانى . فرنسية . باولى . بيتى . اساقى . وبى . توجد لغات بعدد القبائل منها عشرة رئيسية	ماندنج . مالنجى . ديولا . بامبارا . عرب . سونينكى . فولانى . هوسا . ولوف . سوننجاى
٢٢	كينيا	١٥.٣٢ (٧٩)	٦.١٣	٤٠	٥٨٢.٦٤٦	نيروبى	إنجليزى . سواحيلى . كيكوير . لو . كامبى . جالوكامب	بانتو . ميجيكندا . تاتيا . صومالى . اسيوبن . مانيما . أوروموا (جالا) . سواحيلى . ناجوب . شيرازى . جرياما وغيرهم
	مجموع	١٦٩.٥٩٩٥	١٢١.٤٨٠					

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المساحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعراق
٢٣	ليسوتو	١.٣ (٨٠)	.١٧	١٣	٣٠.٣٥٥	ماسيرو	سيسوتو إنجليزية	باسوتو ٨٠٪ . زولو ٢٠٪
٢٤	ليبريا	١.٨ (٧٩)	٠.٦٨٤	٣٨	١١١.٣٦٩	مونروفيا	إنجليزى . مادنجو . سا . فاى . كروا . غريبوا . هناك ٢٨ لغة أخرى مستعملة	٢٠.٠٠٠ أفريقى من أصل أمريكى (حكام) القبائل : الفاى . ماندى . تان . ماندى فو . جباندى . ماندى . بوزى حابوندى . بيلى . كيلى . مانو دجيو . جن كرا . كرو . دى . باسا . سيكون . سافا . تشين . باديو . بودو . جريو
٢٥	ليبيا *	٣ (٨١)	٣	١٠٠	١.٧٥٩.٥٤٠	طرابلس	العربية . الإيطالية . الإنجليزية	عرب
٢٦	مدغشقر	٨.٥ (٨٠)	٢.١٢٥	٢٥	٥٨٧.٠٤١	انتاناناريفو	ملاجاسى . فرنسى	مرينا . بتسيماراكى . بتسيليو . تسيمينى . انتايساكا . ساكولافا
٢٧	ملاوى	.٥٦٢ (٨١)	٢.٢٢٥	٤٠	١١٨.٤٨٤	ليلونجوا	شيشيوا (كيكيوا) . إنجليزى نيانجا	تونجا . شيوا . ياو . ناجونى نيانجا . تومبوكا
٢٨	مالى	٦.٥ (٧٩)	٥.٩٨	٩٢	١.٢٤٠.٠٠٠	باماكو	بامبارا . مالينجى . ديولا . فولانى . جولا . ميركا . فرنسى	بمبارا . سراكولى . مالينكى . كاسونكى . ديالونكى . سينوفو بوبو . دوجون . بانديا جارا . سومونو . سونفاى . بيول (فلانى) . عرب . بربر . طوارق
٢٩	موريتانيا	١.٦ (٨١)	١.٦	١٠٠	١.٠٣٠.٧٠٠	نواكشوط	العربية . سونكينى . فرنسى	عرب . بربر ٧٥٪ . ولوف توكولير . فلانى . ساراكولى . هاراتين
	مجموع	١٩٧.٨٦١٥	١٣٧.٢٦٤					

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المســـاحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعـــــــراق
٣٠	جزر موريتيوس *	٩٧٠,٠٠٠ (٨١)	٢١٣,٠٠٠	٢٢	٢,٠٤٥	بورت لويس	كريول ، انجليزى ، فرنسى ، هندى ، اردو ، صينى ، تامبل تلجو ، ماهراتى	هنود ، أفريقيون ، صينيون ، فرنسيون
٣١	بلاد المغرب *	٢٠	١٩,٨	٩٩	٤٤٦,٥٥٠	الرباط	العربية ــ الفرنسية	عرب ، بربر ، طوارق
٣٢	موزامبيق	١٠ — ١١,٧	٣,٧٤	٣٤	٧٨٣,٣٠	مايوتو	السواحيلية ، البرتغالية ، الإنجليزية	تسونجا ، كارانجا ، هانجا ، رقوما برتغاليون ، آسيويون
٣٣	ناميبيا	١	٨٠,٠٠٠	٨	٨٢٣,٦٢٠	ويندهوك	إنجليزى ، أفريكان ، ألمانى	هوتنتوتس ، أوفامبو (بانتو) هيريرو ، أقزام ، أوربيون ألمان وهولانديون
٣٤	النيجر *	٥,٣ (٨٠)	٤,٩٣	٩٣	١,٢٦٧,٠٠٠	نيامى	هوسا ، فولانى ، عربى ، فرنسى	هوسا ٥٠٪ ، سونجاى ، دجيرما بربر ، فلانى ، طوارق
٣٥	نيجيريا *	٨٠,٨٥ (٨٠)	٦٤,٧٨	٧٩	٩٢٣,٧٦٨	لاجوس	هوسا ، يوربا ، فولانى ، إنجليزى ، أيبو ، تيبى ، وحوالى ٤٠٠ لهجة أخرى	يوربا ، هوسا ، ايبو ، فولانى كانورى ، تيف ، نوبا ، أجاو افيك ، ايبو
٣٦	رواندا	٤,٩ (٧٩)	٣٩٢,٠٠٠	٨	٢٦,٣٣٨	كيجالى	كينيا رواندا (أحد لغات البانو) سواحيلى ، فرنسى ، إنجليزى	هوتوسى ٨٥٪ ، توتسى ٩٪ توا ١٪
٣٧	سان توماس وبرنسيب	٨٣,٠٠٠ (٨٠)			٩٦٤	ساوتومى	برتغالى ، إنجليزى	برتغاليون
٣٨	السنغال *	٥,٩٠٥,٥ (٧٩)	٥,٤٧	٩٦	١٩٦,١٩٢	داكار	ولوف ، فولانى ، ماندينجو سيرار ، عربى ، فرنسى	ولوف ٣٣٪ ، لينجوبرى ، كاولاك ، ديوربيل ، ديولا ، ماندنج ، فولانى ، تيسى ، سيرير
	مجموع	٣٢٧,٢١١٥	٢٣٦,٢٦٩					

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المساحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعراق
٣٩	سيشل	٦٢ - ٦٥ ألف ٢٨ ألف بالخارج			٤٠٤	فيكتوريا	كريول - إنجليزى - فرنسى	
٤٠	سيراليون *	٣,٤ (٨٠)	٢,٣٨	٧٠	٧٣,٣٢٦	فريتون	كريول ، ماندى ، تمنى ، إنجليزى	ماندى ، تمنى ، كريول (أحفاد العبيد السابقين وهم مسيحيون)
٤١	الصومال *	٣,٦ (٨٠)	٣,٦	١٠٠	٦٢٦,٥٤١	موقديشو	الصومالى ، عربى ، إيطالى ، إنجليزى	دناقل ، جالا ، صومال
٤٢	جنوب أفريقيا	٢٤,٢ (٨٠)	١,٢١	٥	١,٢٢١,٠٣٧	بريتوريا	الزولو ، ولغات البانتو ، أفريكان ، إنجليزى	١٦,٥ مليون أفريقى فى أربع مجموعات نجونى ومنهم الزولو زوسا ، سوازى ، سوتو ومنهم بيدى ، سوتو ، تسوانا ، فندا وتسونجا ومنهم شانجانا الزولو ٤ مليون ، زوسا ٤ مليون أوروبيون ٣,٧٥٠,٠٠٠ ملونون ٢,٥٠٠,٠٠٠ آسيويون ٦٧٠,٠٠٠
٤٢	السودان *	١٨,٣ (٨٠)	١٦,١	٨٨	٢,٥٠٥,٨١٣	الخرطوم	العربية ، الإنجليزية	دنكا ، شيلوك ، نوير ، نوبة عرب ٤٠٪ ، بيجا
٤٤	سوازيلاند	٥٤١,٠٠٠ (٧٩)	٦٤,٩٢٠	١٢	١٧,٣٦٣	مبابانى	إنجليزى ، سيسواتى	سوازى
٤٥	توجو *	٢,٥ (٧٩)	١,٣٧	٥٥	٥٦,٠٠٠	لومى	كابرى ، اوى ، هوسا ، توى ، مينا ، كوتوكولى ، بسار ، فرنسى	٤٠ قبيلة من ثلاثة مجموعات (أ) مينا ، اواتش ، اوى (ب) اديلى ، اكبوسو (ج) كابرى ، باراجورما ، اكيبو ، تيوكوسى ، باريبا ، بوسانكى
	مجموع	٣٨٠,٣٧٢٥	٢٦١,٩٧٨٢					

رقم	اسم الدولة	عدد السكان بالمليون	عدد المسلمين بالمليون	٪	المساحة بالكيلومتر المربع	العاصمة	اللغات المستعملة	الأعراق
٤٦	تونس *	٦,٩ (٨٠)	٦,٦٩	٩٧	١٦٣,٦١٠	تونس	العربية ، الفرنسية	عرب
٤٧	أوغندا *	١٤ (٨٠)	٥,٦	٤٠	٢٣٦,٠٣٦	كامبالا	لوجاندا ، إنجليزى ، سواحيلى حوالى ٢٢ لغة قبلية	٢٠ مجموعة عرقية أكبرها جاندا ١٦٪
٤٨	فولتا العليا *	٦,٧ (٧٩)	٤,٠٢	٦٠	٢٧٤,٢٠٠	اوجادوجو	موسى ، فولانى ، ماندينجو ، سامو ، جولا ، بوبو ، فرنسى ، بامبارا ، مورى	بوبو ، ديولاسو ، موسى ٦٧٪ ماندى وهى مجموعة قبائل
٤٩	زائير	٢٨ (٨٠)	٣,٣٦	١٢	٢,٣٤٥,٤٠٩	كينشاسا	سواحيلى ، لينجالا ، كيكونجو تشيلوبا ، فرنسية ، إنجليزى	بالوندا ، بالوبا ، ازاندى مونجو ، باكونجو ، أقزام
٥٠	زامبيا	٥,٨ (٨٠)	١,٠٤	١٨	٧٥٢,٦١٤	لوزاكا	لغات بانتومنها لوزى ، تونجا بيمابا ، بالوندا ، لوفالى ، نيانجا إنجليزى	٧٠ قبيلة أكبرها بيمبا ، ناجونى شيوا ، بيسا ، سينجا ، لولا ، بالوندا ، لوزى ، تونجا ، لوفالى لنجى ، الا
٥١	زيمبابوى	٧,٣ (٨٠)	١,٤٦	٢٠	٣٩١,١٠٩	هرارى سالزبورى سابقا	شيشونا ، سنديبلى ، إنجليزى ، ولغات قبلية كثيرة	شونا ، متابيلى ، اورپيون ربع مليون ، آسيويون وملونون ٢٧,٠٠٠
٥٢	تنزانيا *	١٨ (٨٠)	١٣,٥	٧٥	٩٤٥,٠٠٠	دار السلام	السواحيلية – لغات بانتو – عربية	سوكوما ، ها ، هايا ، نياكيوسا ، نياموزى ، ماكوندى ، جوجو ، شاجا ، هيهى ، زولو ، عرب
	المجموع	٤٦٧,٧٢٥	٢٩٧,٦٤٨٢	٦٤٪				

الهوامش

(١) عن Linguistic composition of the Nations of the World. Quebec 1984.

(٢) يقدر عدد اللغات في أفريقيا كلها حوالي ١٦٠٠ لغة منها لغة واحدة تسود ثلث القارة وهى اللغه العربية .

(٣) انظر جدول هذه الـ ٢٧ لغة الأكثر انتشاراً .

(٤) يصبح العدد ٥٤ دولة إذا أضفنا جزر موريتشوس وجزر ريونيون منها ٢٧ دولة اسلامية .

(٥) يقال أنه كانت هناك ترجمة باللغة البربرية لم نتمكن من الحصول على أثر لها ترجمت حول عام ١٢٧ هـ (جويدي) .

(٦) انظر الترجمات بلغة الكريول .

(٧) علمت أن الاستاذ الدكتور حلمى نصر قد إنتهى من ترجمة الجزء العشرين من القرآن الكريم ، وأرسل للمراجعة والطباعة فى مطابع القرآن الكريم بالمدينة المنورة .

(٨) أضافت مجلة أربيا العدد (٥٦) في الصفحة (٨٢) عن لسان الكاتب ترجمة محمد أسد الإنجليزية ولكنها اضافة لم تصدر عني اطلاقاً ، ولا أدري سبب اضافة هذه الترجمة في مقال نشرته عن لساني مع العلم أن ترجمة أسد عليها بعض المآخذ .

(٩) علمت أخيراً أن ترجمة الشيخ أحمد عبد الرازق ماتوفو قد جمعت في مطبعة المؤسسة الإسلامية في نيروبي ، وتوقفت الطباعة لارتفاع أسعار الورق ١٢,٥٪ وعجز الشيخ ماتوفو عن اكمال طبع ترجمته لذلك فالأمر معروض بين يدي المحسنين من المسلمين الغيورين على ابلاغ معاني القرآن الكريم إلى هذه الشعوب .

(١٠) اللغات التي ترجم إليها فى اللغات الأوغندية : اللوجندا – رونيا نكوري روكيجا – ألور – ايتسو – لوجبارا – لانجي – كاكاوا ، كما أن الإنجيل بلغة أكولي سيظهر عام ١٩٨٤م . أما لغات مادي – وكاراما جونج – ولوما سادا فقد ترجم إليها العهد الجديد فقط .

(١١) اللغة الصومالية كتبت بالحرف اللاتيني ابتداء من عام ١٩٧٢ .

مصادر البحـــث

١ - العربية :

- البنك الدولي - تقرير عن التنمية في العالم ١٩٨٤ .
- د . السيد خالد المطري - دراسات في سكان العالم الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز - جدة - ١٩٨٤ .
- عمر صديق عبد الله - الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة - آلامها، وآمالها . ص ٩٤١ .

  الندوة العالمية للشباب الإسلامي - المؤتمر السادس الرياض - ١٩٨٦ .
- د . محمد رياض - د . كوثر عبد الرسول

  أفريقيا دراسة لمقومات القارة - دار النهضة بيروت ١٩٧٣ .
- محمود شاكر - مواطن الشعوب الإسلامية في افريقيا ٨ السنغال بيروت ١٩٨٣ .
- محمود شاكر - العالم الإسلامي - المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية العلوم الاجتماعية - الرياض ١٩٧٩ .
- د . مصطفى مؤمن - قسمات العالم الإسلامي .
- عماد خليل الدين - مأساتنا في إفريقيا - الحصار القاسي .
- د . عبده بدوي - مع حركة الإسلام في إفريقيا .

٢ - مصادر أجنبية :

Arabia - London Feb. 1982.

Arabia - London Jan. 1984.

Sheikh Abdal Razak, **Matuvo, Kuraane Entukuvu Juzu Amma,** Pub., The Islamic Foundation, Nairobi, 1983.

Sheikh Abdal Razak, **Kuraane Entukuvu,** Pub., The Islamic Foundation, Nairobi, 1984.

Sheikh Abdal Razak, **Kuraane Entukuvu,** Pub., The Islamic Foundation, Nairobi, 1985.

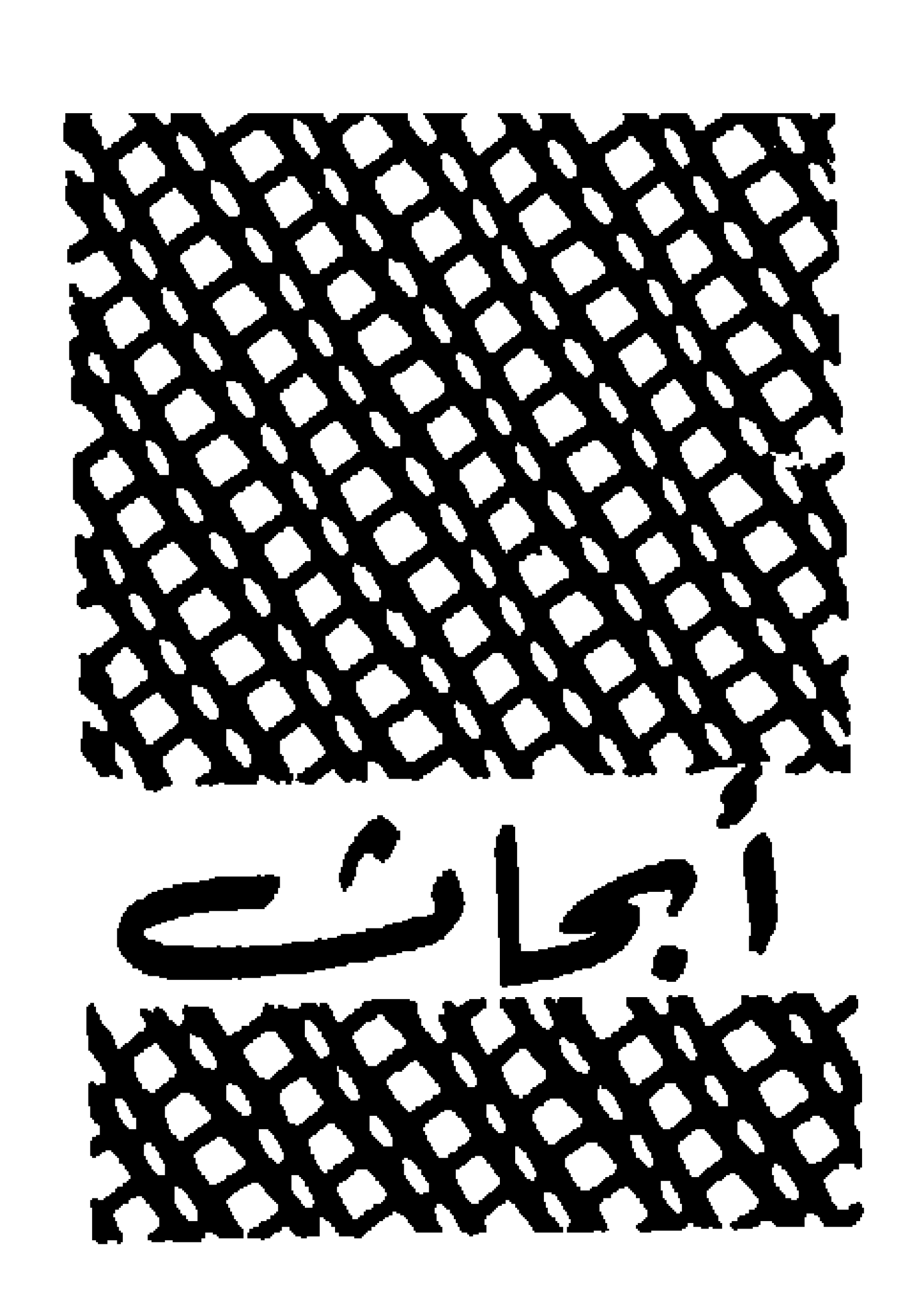
Abdilahi Nassir, **Tafsiri ya sura At-talaaq,** Pub., Shungwaya Pub. Ltd., Nairobi, 1981.

Sheikh Abdullah Saleh Alfarsy, **Qurani Takatifu,** Pub., The Islamic Foundation, Nairubi, 1969.

Sheikh Abdullah Salah Alfarsy, **Yaatadhir una Tafsiri ya,** Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar 1960.
Sheikh Abdullah Salah Alfarsy, **Rubbamaa, Tafsiri ya,** Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar 1962.
Sheikh Abdullah Saleh Alfarsy, **Subbhana, Tafsiri ya,** Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar (N.D.)
Sheikh Abdullah Saleh Alfarsy, **Wamaa Ubarriu, Tafsri ya,** Pub., Mwongozi Printing press, Zanzibar 1961.
Africa guide - World of information, 1982.
Abu Baker Mahmoud Gummi, **Tarjamar ma'anonin Alkur'ani Maigirma Zuwa Harshen Hausa,** Pub., Dar Al Arabiah Publishing, Printing & Distribution, Beirut, 1979.
Abu Baker Mahmoud Gummi, **Juzu Ama WA Tabarak, Tarjamar ma'anonin Al Ku'rani maigirma Juzu'in Tabarak da Na Amma,** Pub., Dar Arabiah, Beirut, (N.D.)
Al'Amin Bin Aly, **Tafiri ya Juzuu Amma,** Pub., Alawiyyah Trader, Mombasa, (N.D.)
Al'Amin Bin Ali Mazrui, **Tafsiri ya Qur'an Tukufu, Aali Imraan, An-Nissa,** Pub., Shugwaya Publishers Ltd., Nairobi, 1981.
Al'Amin Bin Ali Mazrui, **Tafsiri ya Qur'ani Tukufu, Al-Faatihah, Al-Baqarah,** Pub., Shungwaya Publishers Ltd., Nairobi, 1980.
Anonymous, **Holy Qur'an,** (Amhari), Pub., Artistic printing press Ltd., Adis Ababa, 1973.
Imam Baker, M. Ahmad, **Die Heilige Qur'an,** new ed., Johannesberg, 1981.
Cole, Rev. M.C., Al-Kurani ni ede Yoruba, Pub., C.M.S. Bookshop, Lagos, 1924.
Dale, Godfrey, **Tafsiri ya Kurani ya Kiarabu Kwa Lugha ya Kisawahili,** Pub., Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1931.
Impact international, 28th. Jan.-10th. Feb. 1983.
Irving, Thomas Ballantin, **The Islamic world today,** Univ. of Tennessee, Knoxville, Jeune Afrique Atlas, **The African Continent,** First ed., Paris 1973.
Haj Mod. Augusto, Haj A.Akanni, & Haj Hasani yasau Dindey, **Al-Kurani Ti atumo si ede,** Pub., Dar Alarabiah, Beirut, 1973.
The Moslem World, Vol. XIV No. 4, Hartford, Con. 1924.
Ibid, Vol. Lxi No. 4, Hartford, Con. 1971.
Linguistic composition of the nations of the World.
Editors, Heinz Kloss & Grant D. Mc Connel
International Centre for Research on Bilingualism. Quebec, 1984.
Mubarabk Ahmad Ahmadi, **Kurani Tukufu, Pamoja na Tafsiri na Maelezo Kwa Kiswahili,** Pub., East African Ahmadiyya Muslim, Nairobi, 1953
Mirza Mubarak Ahmad Ahmadi H.A. **Kurani Tukufu, Nairobi, 1953**

Murray - Phaidon, Jocelyn, Cultural Atlas of Africa, Oxford.
Moulana C.M. Sema, **Ikhurani Eyingewele,** Pub., Jamiatul Ulama Natal, Newcastel, Natal, 1981.
Dr. Hussein Nahaboo, **Le Saint Coran, et traduction en Creole, Pub.,** Regent press, Port Louis, Maurice, 1982.
Oumar Ba, **Le Coran Francais-Peul,** L'Harmattan ACCT. Paris, 1982.
World Bibliography of translations of the meaning of the Holy Qur'an, Research Centre of Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 1986.
David B. Barrett, World Christian Encyclopedia, Nairobi 1982.
World Muslim Gazette, Karachi, 1975.
Weeks, R. V. **Muslem Peoples,** A world ethnographic survey, Greenwood press, 1978.
Peter B. Clarke, **Weat Africa & Islam,** London, 1982.
Voegelin, C.F. & F.M., **Classification and index of the world's languages,** Elsevier, New York, 1978.
Zakariya Kizito Bulwadda, **Kurani Entukuvu,** Pub., Uganda Ahmadiya Muslim Mission, Kampala 1973.
Ibid, Kurani Entukuvu, Pub., Uganda Ahmadiyya Muslim Mission, Egolddwamu.
Unwin brothers Ltd., Surrey, 1984.





جابر بن حيان

رائد منهج البحث العلمى

دكتور / بركات محمد مراد
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية التربية ـ جامعة عين شمس
القاهرة

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الوعى بالحياة الفكرية لعبقرية عربية وإسلامية قديمة حققت السبق والريادة فى مجال اكتشاف منهج البحث العلمى ، والذى يفتخر الغرب بالتوصل إلى مبادئه وأصوله . فندلل هنا على أن « جابر بن حيان » هو أحد الرواد العرب المسلمين الكثيرين الذين توصلوا فى القرنين الثامن والتاسع الميلادى إلى بذور هذا المنهج وأصوله ، كابن الهيثم والرازى والبيرونى . وإذا كان الغرب يحقق مزيدا من التقدم الحضارى المادى بتمسكه الشديد بتطبيق هذا المنهج فى كل العلوم المادية ، بلغة الإنسانية ، فإننا مطالبون بالدرجة الأولى بالوعى بهذا المنهج وعيا شاملا وتطبيقه فى علومنا المادية والحضارية لنلحق بركب الحضارة المتسارعة والذى تخلفنا عنه كثيرا ، خاصة وأن أسلافنا لم يحققوا انتصاراتهم الحضارية والثقافية إلا بتمسكهم الشديد بتطبيق هذا المنهج تطبيقا صحيحا بعد اكتشافه وتقنين

حدوده وأصوله .

ونستعرض فى هذا البحث حياة جابر ابن حيان بإيجاز مع معرفة رأى علماء الشرق والغرب فيه قديما وحديثا ، ثم نذكر أهم مؤلفاته ورسائله المنشورة والمحققة والمترجمة ثم نستعرض موقفه من علم الكيمياء والذى حقق فيه مزيدا من انتصاراته واكتشافاته حيث تبنى أسلوبا تجريبيا علميا ، موضحين أثناء ذلك الموقف المضاد الذى اتخذته المدرسة المشائية المتأثرة بالفكر اليونانى الصورى والذى كان رائدة — حينئذ — الكندى (الفيلسوف) ، والشيخ الرئيس (ابن سينا) — اللذين كانا ينكران إمكانية قيام الكيمياء التجريبية .

ثم نستعرض منهج البحث العلمى عند « جابر » والمتمثل فى تبنيه للتجربة المعملية وجعل الملاحظة الحسية الدقيقة مصدر المعارف العلمية الصحيحة، ونعرّف « بعلم الميزان » عنده ذلك الذى يكشف عن الجوانب الكمية والرياضية من الحقائق العلمية دون الجوانب الكيفية ، ثم نحلل منهج البحث العلمى عنده من حيث إدراكه لوظيفة كل من الاستنباط والاستقراء ، والمزاوجة بينهما من أجل التوصل إلى القانون الذى يحكم تغير المادة أو صيرورة الظواهر ، معتمدا على تحديد المصطلحات العلمية التى يفرد لها مؤلفا بذاته خوفا من الخلط بين المفاهيم ومن أجل تحقيق مزيد من الموضوعية .

ثم نستعرض لجوانب المنهج العلمى عنده والمتمثل فى ثلاثة أنواع من الاستدلال هى دلالة المجانسة ، ودلالة مجرى العادة ، ودلالة الآثار ، ونستعرض أثناء ذلك إنجازاته العلمية فى علم الكيمياء خاصة رأيه فى الاتحاد الكيميائى الذى يشبه ما توصل إليه « جون دالتون » واكتشافه لكثير من المواد والأحماض الكيميائية .

وأخيرا نعرض للصفات الخلقية التى يجب أن يتحلى بها الباحث العلمى فى نظره كالصبر والمثابرة والسرية والتكتم على أسرار العلم إلا لأهله ، والإنصاف ، تلك الصفات الخلقية التى يرى جابر أنه لايخلو منها الباحث العلمى الأصيل .

المقدمة

يعتبر جابر بن حيان عبقرية عربية وإسلامية أصيلة ، بفضل كثرة مؤلفاته العلمية فى مختلف المعارف الإنسانية بالإضافة إلى ريادته وإسهامه الجذرى فى تكوين منهج البحث العلمى بالمعنى الحديث ، فقد ساهم هو وعبقريات عربية أخرى كالرازى وإبن الهيثم والبيرونى فى تكوين ذلك المنهج العلمى ووضع مبادئه وتأسيس أصوله .

وإذا كانت حضارتنا الحديثة مدينة فى وجودها إلى ذلك الكم الهائل من المعارف والمعلومات التى تراكمت عبر القرون الأربعة الماضية ، فإنها مدينة بالدرجة الأولى

لهذا المنهج العلمى التجريبى الذى مكنها من تحقيق تلك الطفرة الحضارية الهائلة ، والتى تجلت فى مختلف فروع العلم وتخصصاته ابتداء من العلوم الذرية وإنتهاء بالعلوم البيولوجية وهندسة الوراثة وكثير غيرها من العلوم الكيميائية والفلكية والطبيعية الدقيقة .

وإذا كان الغربيون يفتخرون بتحقيق مثل هذه الانتصارات العلمية استنادا إلى انتهاجهم لمناهج البحث العلمى الحديثة ، والتى يرون أن أسلافهم من العلماء كجون استيورت مل وروجر بيكون وفرنسيس بيكون قد توصلوا إلى مبادئها وأسسها ، فحق لنا كعرب ومسلمين أن نفخر بأسلافنا من العلماء كجابر بن حيان وابن الهيثم والبيرونى وكثيرين غيرهم ، لأنهم قد حققوا الريادة والسبق فى هذا المضمار ، ولنا فى مؤلفاتهم ورسائلهم الدليل والبرهان على ذلك .

وليس الافتخار بهؤلاء العلماء هو دافعنا الأساسى لاستعراض سبلهم إلى اكتشاف مثل هذه المناهج العظيمة ، وإن كان ذلك سبيل أساسى لتأكيد الذات العربية والإسلامية الحديثة ، ولكن دافعنا الأساسى هو التأكيد على أن حضارتنا العربية والمعاصرة لا تكتسب من الخارج ولا تقوم لها قائمة اعتمادا على استيراد التكنولوجية فى صورتها النهائية ، بقدر ما تقوم على الوعى بمنهج البحث العلمى ، وتشرب هذا الوعى ، حتى يصبح جزءا من الذات الفكرية والثقافية لنا ، وبقدر تمثلنا لهذا المنهج ، وسريانه فى حياتنا العلمية والثقافية ، يتحدد المستوى الحضارى الذى يمكن أن نحققه بأنفسنا .

ونحن فى هذا البحث نستعرض ذلك المنهج العلمى الدقيق الذى أمكن لعالم عربى مسلم كجابر بن حيان أن يتوصل إليه فى ذلك الزمن البعيد من حضارة الإنسان ويحقق بوصوله إلى مبادئه وأصوله ريادة علمية جليلة اعترف بها علماء الغرب والشرق قديماً وحديثاً .

ونحن باستعراضنا لإنجازات هذا العالم المسلم فى مجال « المنهج » نقول للغرب : ان هذا المنهج هو وليد الحضارة العربية والإسلامية ، وإذا كنا قد أخذنا بهذا المنهج فى الحقبة الأخيرة من القرن العشرين ، وحاولنا نثر بذوره فى حياتنا الفكرية والثقافية ابتغاء تحقيق مزيد من التقدم فى تلك النواحى المادية والحضارية ، فليس هذا سوى أن بضاعتنا قد ردت إلينا .

حيــاتــه

تذكر المصادر أنه أبو عبد الله جابر ابن حيان[١] وتذكر مصادر أخرى أنه « أبو موسى جابر بن حيان »[٢] ويرجح أحد الباحثين بأنه قد يكون مصدر الاختلاف أن له ولدين بهذين الاسمين[٣] . وقد سمي « جابرا » لأنه هو الذى « جبر » العلم ، أى أعاد تنظيمه وترتيبه وأقامه على النهج الصحيح .

وتاريخ ميلاده غير معروف على وجه اليقين ، ولكنه عاش خلال النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى والجزء الأول من القرن التاسع على ما ينتهى إليه « هولميارد »[٤] الذى اهتم بدراسته والتأريخ له حيث يقول : « إن حياته امتدت خلال الشطر الأكبر من القرن الثامن » .

وهو فارسى ولد فى مدينة طوس من بلاد خراسان[٥] وهى مسقط رأس « الفردوسى » الشاعر الفارسى صاحب ملحمة « الشاهنامة » المعروفة ، وإن كانت هناك رواية تقول أنه من طرسوس ، وأخرى تجعله صابئاً من حران[٦] .

ويلقب جابر « بالكوفى » على ما يذكر ابن النديم[٧] ، لطول إقامته فيها حيث فر هارباً إليها من خطر أحدق به فى عهد هارون الرشيد بعد أن طاردهم هذا الخليفة وقتلهم شر قتلة ، وقد كان جابر على صلة حميمة بهؤلاء البرامكة الذين اعتقد هارون الرشيد أنهم بسبيلهم إلى نقل الخلافة إلى العلويين ، فهرب جابر « إلى الكوفة خوفا على حياته حيث ظل مختبئا حتى أيام المأمون ، فظهر بعد احتجابه »[٨] .

وكما تعرضت كبار الشخصيات العالمية للشك فى وجودها ، حيث أُعتبر « هوميروس » قديما أنه أسطورة من صنع الخيال ، واعتبر « شكسبير » شخصية غير حقيقية من صنع الفكر الأوروبى فى طور الفتوة والتنوير الحديث ، كذلك اعتبر بعض المستشرقين جابر بن حيان أسطورة

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص. ٤٩٨ – المكتبة التجارية – القاهرة عام ١٣٤٨ هـ .
(٢) مادة جابر بن حيان : « دائرة المعارف الإسلامية » .
(٣) إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى .
(٤) Holmyard, E.J.: Chemistry to The Time of Dalton P. 15.
(٥) المرجع السابق نفس الصحفة .
(٦) إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى .
(٧) ابن النديم : الفهرست . ص ٤٩٨ ، ٤٩٩ .
(٨) الجلدكى : نهاية الطلب .

لا حقيقة لها فى التاريخ ، مستكثرين على الفكر العربى الإسلامى أن يأتى فى هذا الزمن المبكر بمثل هذه العبقرية الفريدة الفذة فى مجالها العلمى التجريبى ، وإن كان بعض العرب قديما ذهبوا - بدوافع شعوبية - إلى مثل ما ذهب إليه هؤلاء المستشرقين ، حيث ذكر ابن النديم .

« تقول عنه جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين أنه لا أصل له ولا حقيقة » . وقال بعضهم أنه حتى إن كانت له حقيقة تاريخية ، فهو لم يصنّف هذه الكتب الكثيرة التى قيل أنه مصنفها ، واستثنوا كتابا واحدا من كتبه نسبوه إليه هو « كتاب الرحمة » وأما بقية مصنفاته فقد صنفها غيره ثم نحلوه إياها »[1] .

ولا يتردد ابن النديم فى رفض هذه الدعوى ، معترفا بوجوده ، قائلا أن أمره أظهر وأشهر من أن يخفى ، وتصنيفاته أعظم وأكثر من أن ينكر وجود صاحبها[2] كما يوافق « كارادى فو » ابن النديم فيما ذهب إليه ، ويرفض الرواية التى تزعم أنه أسطورة ويقول أنها « رواية يرفضها بغير تردد »[3] .

مكـانته العـلمية

عبر الغربيون عن مكانته العلمية بعد دراساتهم المستفيضة لأعماله ومؤلفاته ، فقال عنه « برتراند رسل » الذى ترجم بعض أعماله إلى الإنجليزية أنه : « أشهر علماء العرب وفلاسفتهم »[4] ويقول عنه « القفطى » : « كان متقدما فى العلوم الطبيعية بارعا منها فى صناعة الكيمياء وله فيها تآليف كثيرة ومصنفاته مشهورة »[5] ويشير إليه « الرازى » فى كتبه الكيميائية بقوله : « قال أستاذنا أبو موسى جابر ابن حيان »[6] .

وذكره « حاجى خليفة » فى « كشف الظنون » (بأنه أول من يستحق لقب « الكيموى » من المسلمين)[7] وقال عنه « بريتلو » : « ان لجابر بن حيان فى الكيمياء ما لأرسطو فى المنطق حيث أضاف إلى الفكر الإنسانى عنصرا جديداً افتقر إليه اليونان، ذلك هو اعتماده على التجربة والبرهان الحسى وعدم الاكتفاء بالفروض والتحليلات الفكرية الغامضة التى كانت

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٩ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة « جابر بن حيان » .

(٤) Russell, B: Jabir Ibn Hayyan. London. 1978. P. 15.

(٥) القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء . ص ١١١ طبعة الخانجى .

(٦) ابن النديم : الفهرست . ص ٥٠٠ .

(٧) حاجى خليفة : كشف الظنون . ص ٣٤٤ .

محور المعرفة عند اليونان ، ويدل على ذلك قول جابر فى المقالة الأولى من كتابه « الخواص الكبير » : « ويجب أن تعلم أنا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط ، دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحناه وجربناه ، فما صح عندنا - بالملاحظة الحسية - أوردناه ، وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم » .

ومعنى هذا أن الملاحظة الحسية وحدها هى وسيلة كسب الحقائق العلمية ، ومصدر المعرفة الصحيحة ، وأن شهادة الغير مرفوضة ، ما لم تؤيدها مشاهدات الباحث وملاحظاته الدقيقة . وهذا هو المحك الصحيح فى المعرفة العلمية عند علماء المسلمين عامة وجابر بن حيان خاصة .

وعلى الرغم من أن « برتلو » يراوده الشك فى بعض رسائل جابر الكيماوية إلا أن عبارات « ابن النديم » ترده إلى الصواب حيث يقول : « إن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب ، فيصنف كتابا يتعب قريحته وفكره بإخراجه ، ويتعب يده وجسمه بنسخه ، ثم ينحله لغيره - إما موجوداً أو معدوما - ضرب من الجهل ، وإن ذلك (العمل) لا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم ، وأى فائدة فى هذا وأى عائدة ؟ » .

ولذلك وجدنا « برتلو » ينتهى إلى تأكيد مكانة جابر من علم الكيمياء ، حيث يعتبره فى منزلة أرسطو فى تاريخ المنطق من حيث أن جابر أول من وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترن باسمه ، كما كان أرسطو أول من وضع لعلم المنطق قواعده وأصوله .

ليس هذا فحسب ، بل إن « جابراً » هو صاحب نظرية « الاتحاد الكيميائى » والتى تشبه النظرية الذرية ، التى تحدث عنها العالم الأوربى « دالتن » بعد جابر بعشرة قرون « والتى تقول إن الاتحاد الكيميائى يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها ببعض » ، وكان جابر قد أجرى تجربته على الزئبق والكبريت - على ما سنعرف من بعد - ووصف عملية تحويلهما إلى « كبريتور الزئبق » وكان الفيلسوف أرسطو يقول : إن الفلزات نشأت فى باطن الأرض من تفاعل الدخان والقوام المائى ، لكن جابر بن حيان بعد دراسته لنظرية أرسطو رأى أنها لا تفسر الظواهر والمشاهدات التى كان يلاحظها فى تجاربه الكيميائية ، فهو يعتنق مبدأ التجربة العلمية بعكس علماء ومفكرى اليونان .

ولذلك جاء اعتراض جابر على رأى أرسطو بعد دراسة وتجربة . وقال بأن الفلزات لا تتكون بهذه الصورة ، وأن عنصرين جديدين يتكونان فى باطن الأرض هما الزئبق والكبريت وباتحادهما تتكون الفلزات . وبقيت نظرية « جابر » هذه سائدة فى دراسة علم الكيمياء فى كل أوربا بعد ترجمة المؤلفات العربية ، حتى القرن الثامن عشر ، وكانت هذه النظرية نواة

لنظرية جديدة أخرى هى نظرية « الفلوجستين » القائلة بأن كل المواد القابلة للإحتراق ، والفلزات القابلة للتأكسد ، تتكون من أصول زئبقية وكبريتية وملحية .

وبالإضافة إلى ذلك سيتوصل جابر بعد ذلك إلى الأوزان النوعية للمواد الكيميائية وللمعادن متوسلاً إلى ذلك بما أطلق عليه اسم « الميزان » ولذلك أدرك الغربيون مكانة جابر ومنزلته العلمية ، فوجدنا « بول كراوس » فى دائرة المعارف الإسلامية يقول :

« درس جابر تراث أرسطو ، وعلوم غيره من الإغريق كما قرأ « فرفريوس » ، كما درس أفلاطون وجالينوس وإقليدس وبطليموس ، ودرس نظريات أرشميدس ، وليس فى كتب الحضارة الإسلامية عن الكيمياء كتب مثل كتب جابر ، تكشف عن المعرفة الواسعة بتصانيف القدماء ، تمتاز بهذه الإحاطة الموسوعية » . مما يدل على أن جابر بن حيان ، لم يبدأ إلا من قراءات واسعة وعميقة للفكر اليونانى ، ثم بنى عليها ما شاءت له قدراته أن يبنى من علم جديد ، ومعتمدا على بعض النظريات اليونانية كفكرة « الطبائع الأربع الأولية » التى منها نشأت الكائنات جميعا ، أو فكرة تحويل المعادن ، ولكنه سينتهى إلى نتائج علمية نرى أنها تختلف بالنوع والكيف وليس بالدرجة عن الفكر اليونانى الذى بدأ منه وتتلمذ عليه ، حيث أسهم فى بناء المنهج التجريبى ذلك المنهج العلمى الذى نعتبر أن المسلمين هم أول من توصل إلى مبادئه وأصوله ، محققين بذلك طفرة علمية هائلة تجاوزت ذلك المنهج التأملى العقلى الذى برع فيه اليونان واكتملت فيه العبقرية الإغريقية .

مؤلفاته

ألف جابر بن حيان كثيرا من الكتب والرسائل التى عرض فيها للكثير من الموضوعات العلمية المختلفة النظرية والعملية ، والتى تشمل معظم مباحث العلم ابتداء من العلوم الفلسفية والإنسانية وانتهاء بالعلوم الطبيعية والتنجيمية ، واستحوذت الصنعة أو علم الكيمياء على الكثير من هذه المؤلفات والرسائل ، التى لخص فى بعضها ما قد شرحه وبسطه فى بعضها الآخر على ما يقول « الجلدكى » فى « نهاية الطلب » وقد وصف « الطغرائى » فى كتابه « مفاتيح الرحمة »[1] الطريقة التى انتهجها جابر فى تأليفه لرسائله ، حيث أنه يعرض مذهبه بصور متعددة فى كتبه المختلفة ، فالمادة العلمية التى يعرضها فى هذا المؤلف هى نفسها المادة العلمية التى يعرضها فى ذاك مع اختلاف فى صورة العرض وأسلوبه

(١) مختار رسائل جابر بن حيان ، نشر وتحقيق بول كراوس . ص ٥٥٣ .

تقريبا لها إلى الأذهان ، وتحبيبا فيها إلى النفوس ، فهو أحيانا يسهب وأحيانا أخرى يوجز ، مرة يلغز ويرمز وأخرى يصرح ويحلل ، يقول الطغرائى :

« انظر إلى هذا العالم كيف يتلاعب بالناس ، ويخرج هذه الصناعة الشريفة فى المعارض المختلفة ومغزاه واحد ، وكيف يعترض مرة ويصرح أخرى » .

أما أهم رسائله ومؤلفاته ، فهى استنادا إلى ما ورده « ابن النديم » فى « الفهرست »[1] مع الإشارة إلى ما طبع منها حديثا أو ترجم ، وما ذكره بعض المحدثين كما يلى :

١ – كتاب أسطقس الأس الأول إلى البرامكة . نقل بالزنكوغراف فى الهند عام ١٨٩١م .

٢ – كتاب أسطقس الأس الثانى إليهم – الهند ١٨٩١ .

٣ – كتاب الكمال ، وهو الثالث إلى البرامكة – الهند ١٨٩١ .

٤ – تفسير كتاب أسطقس – ذكره إلياس سركيس فى معجم المطبوعات العربية المعربة .

٥ – كتاب الواحد الكبير – المكتبة الأهلية بباريس فى المجموعة رقم ٢٦٠٦ .

٦ – كتاب الواحد الصغير – المكتبة الأهلية بباريس المجموعة ٢٦٠٦ .

٧ – كتاب الركن – أشار إليه جابر فى كتابه « نار الحجر »[2] .

٨ – كتاب البيان – الهند ١٨٩١ ، وبدار الكتب المصرية مجموعة ٥٨٣ ، ٦٣١ .

٩ – كتاب النور – الهند ١٨٩١ ، وبدار الكتب المصرية مجموعة ٥٨٣ ، ٦٣١ .

١٠ – ١١ – ١٢ كتاب التدابير ، والتدابير الصغير ، والتدابير الثالث ذكرها جابر فى كتابه « الخواص الكبير »[3] .

١٣ – كتاب الملاغم الجوانية – ذكره كراوس من مجموعة تسمى بالمائة واثنى عشر كتابا .

١٤ – كتاب الملاغم البرانية .

١٥ – ١٦ كتاب العمالقة الكبير وكتاب العمالقة الصغير – ذكرهما كراوس .

١٧ – كتاب الشعر – منه نسخة بالمتحف البريطانى رقم ٧٧٢٢ .

---

(١) ابن النديم : الفهرست . ص ٥٠٠ – ٥٠٣ .

Paul Kraus, Jabier Ibn Hayyan, T. 1.

(٢) إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى .

(٣) بول كراوس : مختار رسائل جابر بن حيان – ص ٣٢٢ .

١٨ – كتاب التبويب – المكتبة الأهلية بباريس المجموعة ٢٦٠٦ .

١٩ – كتاب الأحجار على رأى بليناس – نشره بول كراوس (أربعة أجزاء) .

٢٠ – كتاب أبي قلمون – ذكره جابر فى « الخواص الكبير » مختار كراوس – ص ٣١٨ .

٢١ – كتاب الباهر – ذكره كراوس .

٢٢ – كتاب الدرة المكنونة – مخطوط فى المتحف البريطانى ضمن مجموعة ٧٧٢٢ .

٢٣ – كتاب البدوح وهو كتاب فى الطلاسم .

٢٤ – كتاب الخلاص – ترجم إلى اللاتينية باسم Summa Periecuonis .

٢٥ – كتاب القمر – نسخة منه بمكتبة باريس مجموعة ٢٦٠٦ .

٢٦ – كتاب الشمس – ذكرهما جابر فى كتابه « الميزان الصغير » (كراوس ص ٤٥٠) .

٢٧ – كتاب التركيب – مكتبة باريس مجموعة ٢٦٠٦ .

٢٨ – كتاب الأسرار – نسخة منه بالمتحف البريطانى بمجموعة رقم ٢٣٤١٨ نمرة ١٤ وترجم إلى اللاتينية .

٢٩ – كتاب الأرض – طبعة برتلو ، ومنه نسخة بمكتبة باريس مجموعة رقم ٢٦٠٦ .

٣٠ – كتاب المجردات – ذكره جابر فى كتابه « الخواص الكبير » (مختارات كراوس ص ٣٢٤) .

٣١ – كتاب الحيوان – ويذكره الجلدكى منسوبا إلى جابر .

٣٢ – كتاب الأحجار – الهند ١٨٩١ .

٣٣ – كتاب ما بعد الطبيعة – ذكره جابر فى « إخراج ما فى القوة إلى الفعل » (مختارات كراوس ص ٣١) .

٣٤ – كتاب الخمسة عشر المعروف فى اللاتينية باسم Liber xv ومنه نسخة عربية بكلية ترنتى بأكسفورد رقم ٣٦٣ .

٣٥ – الروضة – ذكره الجلدكى فى الجزء الثامن من كتابه نهاية الطلب .

٣٦ – الإيضاح – الهند ١٨٩١ .

٣٧ – مصححات سقراط – المكتبة البودلية باكسفورد رقم ١٤١٦ .

٣٨ – مصححات أفلاطون – القسطنطينية – مكتبة راغب باشا مجموعة ٩٦ رقم ٤ .

٣٩ – كتاب الضمير – المكتبة الأهلية بباريس المجموعة ٢٦٠٦ .

٤٠ – كتاب الموازين – طبعة

« برتلو » عن نسخة موجودة بليدن — وترجم إلى اللاتينية .

٤١ — كتاب الزئبق — طبعة « برتلو » نقلا عن مخطوط فى مكتبة ليون رقم ٤٤٠ .

٤٢ — كتاب الخواص — منه نسخة بالمتحف البريطانى برقم ٤٠٤١ — ونشر كراوس نخبا من كتاب « الخواص الكبير » .

٤٣ — كتاب الإستتمام — محفوظات المتحف البريطانى رقم ٨٢٢٩ .

٤٤ — كتاب الملك طبع « برتلو » هذا الكتاب عن نسخة بليدن رقم ٤٤٠ من المجموعة العربية — ونقل إلى اللاتينية .

٤٥ — كتاب التصريف — وهو المعروف فى اللاتينية باسم liber mutatorium وقد ذكره جابر فى كتبه الأخرى .

٤٦ — كتاب شرح المجسطى ترجمة جيران الكريمونى ومنه نسخة باكسفورد ومكتبة جامعة كمبردج .

٤٧ — كتاب الوصية — منه نسخة بالمتحف البريطانى بالمجموعة ٧٧٢٢ وترجم إلى اللاتينية .

٤٨ — كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل — نشره بول كراوس فى مختاراته ص ١ — ٩٧ .

٤٩ — كتاب الحدود — نشره بول كراوس فى مختاراته — ص ٩٧ — ١١٥ .

٥٠ — كتاب كشف الأسرار — منه نسخة بالمتحف البريطانى فى المجموعة ٧٧٢٢ رقم ٥٤ ونسخة بمكتبة القاهرة .

٥١ — كتاب خواص إكسير الذهب — المكتبة الأهلية بباريس مجموعة ٢٦٢٥ رقم ٦ .

٥٢ — كتاب الرحمة — طبعة « برتلو » عن مخطوطة بمكتبة ليدن رقم ٤٤٠ .

٥٣ — كتاب التجميع — نشره بول كراوس فى مختاراته ص ٣٤١ — ٣٩٢ .

٥٤ — الأصول — المتحف البريطانى المجموعة ٢٣٤١٨ رقم ١٣ وترجم إلى اللاتينية . وأشار إليه جابر فى كتبه (كراوس ص ٧٤ ، ٣٤٢) .

ومن يقرأ كتب جابر بن حيان يجده يذكر مئات الكتب من مؤلفاته وضعها فى مختلف العلوم سواء فى المنطق أو الطب أو الزيج أو الأحجار والمعادن أو العزائم أو الصنعة والكيمياء ، ولكن ضاع كثير من هذه المؤلفات أو لم نعثر عليها بعد ، ولذلك لم نذكر إلا ما اشتهر من هذه الكتب والرسائل أو تأكد لنا وجوده . وقد استقصى المستشرقون هذه المؤلفات والرسائل الموجود منها والمفقود وخاصة « هوليـــارد » و « بول كراوس » و « برتلو » الذين أشاروا كذلك إلى العديد من الترجمات اللاتينية لمثل هذه المؤلفات فى العصور الوسطى الأوربية .

جابر وعلم الكيمياء

تذكر الباحثة « زيفريد هونكه »[1] أن البحث عن حجر الحكمة الذى يحول المعادن إلى ذهب ، وعن إكسير الحياة الذى يهب المرء صحة ويمد فى عمره ، كانا من أحلام البشرية القديمة ، منذ رأى الإنسان والدهشة تطل من عينيه ، معجزة تحول المعادن بواسطة الإنصهار . وكم حاول المصريون والإغريق والفرس إخراج هذين الحلمين وغيرهما من أحلام البشرية إلى حيز الوجود . فلم يفلحوا .. إلا أن هذه الشطحات فى التفكير وهذا التلاعب بأشياء ما وراء الحس تحولت لدى العرب التجريبيين إلى ممارسة عملية منظمة .. وأصبح حلم تحويل المعادن وعزل المواد بعضها عن بعض دعوة فى صفوف المثقفين المسلمين إلى إجراء التجارب العديدة وتحليل المواد المختلفة وتفريقها وتعريفها حتى وصلوا فى مختبراتهم إلى شىء لم يعرفه أحد من قبل ، ألا وهو علم التجربة الكيميائية .

وفى الواقع هناك موقفان للمفكرين المسلمين عبر كل منهما عن اتجاه بعينه ، تأثر أحدهما بالإتجاه الفلسفى اليونانى ، وكان الآخر موقفا علميا عبر بوضوح عن الأصالة الإسلامية للمفكرين المسلمين ذوى الإتجاه العلمى التجريبى .

ومن أصحاب الإتجاه الأول الشيخ الرئيس ابن سينا والفيلسوف الكندى ، وكانا فى اتجاههما متأثرين بذلك المنحى التأملى للفكر الفلسفى اليونانى . فالشيخ الرئيس كان من المفكرين لإمكانية قيام الكيمياء التجريبية ، والتى تعنى تحويل المعادن وإمكانية تغييرها ، وحاول فى كتابه « الشفاء » أن يقيم الحجة على بطلانها ، وكانت حجته – وهو فى ذلك متأثر بالإتجاه المشائى الأرسطى – إن الصفات التى يقال عنها إنها إذا أضيفت هنا أو حذفت هناك تحولت الأشياء بعضها إلى بعض ، صفات عرضية محسوسة لا تمس جواهر الأشياء ، فليست هى بالفواصل الحقيقية التى تميز نوعا من نوع ، وأما الفواصل الحقيقية فمجهولة ، فلسنا ندرى الكيفية التى تجعل الذهب ذهبا ، وتلك التى تجعل النحاس نحاسا ، وإذا كانت هذه الكيفية – أو الماهية – مجهولة ، كيف يمكن لنا أن نوجده إيجادا أو نفنيه إفناء ؟[2] .

والغرض من علم الكيمياء عند الشيخ الرئيس هو « سلب الجواهر المعدنية

---

(1) زيفريد هونكة : شمس الله تسطع على الغرب – ترجمة فاروق بيضون – ص ٣٢٤ – بيروت الطبعة السادسة سنة ١٩٨١ .

(2) حاجى خليفة : كشف الظنون – مجلد ٢ ص ٣٤١ – استامبول سنة ١٣٦٠ هـ .

خواصها وإفادتها غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام »[1] .

وقد جعله ابن سينا أحد فروع العلم الطبيعى . واعتمد فى هذا التعريف على أن الفلزات[2] كلها مشتركة فى النوعية ، وأن الاختلاف الظاهر بينها إنما هو باعتياد أمور عرضية يجوز انتقالها . ولذلك ونظرا لأنه من المفكرين لقيام هذا العلم نجده يحتج لذلك بقوله :

« نسلم إمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص : فأما أن يكون المصبوغ يسلب أو يكس فلم يظهر لى إمكانه بعد. إذ هذه الأمور المحسوسة يشبه أن تكون هى الفصول التى بها تصير هذه الأجساد أنواعا ، بل هى أعراض ولوازم وفصولها مجهولة . وإذا كان الشىء مجهولاً ، كيف يمكن أن يقصد إيجاد أو إفناء»[3] .

أما الفيلسوف « الكندى » « فأقام إنكاره على أساس أن الطبيعة قد انفردت – دون الإنسان – بأشياء محال على الإنسان أن يأتى بمثلها ، كما انفرد الإنسان – دون الطبيعة – بأشياء أخرى ، ومن الخلط بل من الخداع أن يحاول الإنسان فعل ما قد انفردت الطبيعة بفعله»[4].

أما الاتجاه الآخر والذى نرى أن يعبر عن أصالة المسلمين العلمية حيث عالجوا مثل هذه المسائل بمنهج علمى يختلف عن ذلك المنهج الذى اتبعه اليونان ، فهو الذى يؤمن بإمكانية قيام الكيمياء التجريبية وإمكانية تحويل المعادن والمواد الطبيعية .

من هؤلاء الإمام فخر الدين الرازى الذى عقد فصلا فى « المباحث المشرقية » يبين فيه إمكان علم الكيمياء والشيخ نجم الدين البغدادى الذى رد على « ابن تيمية » وزيف ما كان قاله عن استحالة علم الكيمياء ، وكذلك أبو بكر محمد ابن زكريا الرازى الذى تصدى للرد على الكندى فى الموضوع نفسه ، والذى نعتبره رائدا من رواد هذا العلم .

أما جابر بن حيان فهو الفيلسوف الطبيعى الذى أيد هذا القول نظريا فى مؤلفاته العلمية الكثيرة وعمليا فى المختبرات والمعامل ، وكان من اشتهر عنه هذا العلم ،

---

(١) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – الرسالة الخامسة فى أقسام العلوم العقلية – ص ١١١ .

(٢) الفلزات هى الجواهر التى لا تحرقها النار بل تذيبها ، فإذا فارقتها النار عادت إلى حالتها الطبيعة . وهى الجواهر المعدنية السبعة – حاجى خليفة : كشف الظنون – جـ ٢ ص ١٥٢٧ .

(٣) ابن سينا : الشفاء – المقالة الأولى – الفصل الخامس – ص ٢٣ – ١٩٦٥م .

(٤) حاجى خليفة – جـ ٢ ص ٣٤٢ .

فاعتبره أهل الفكر مؤسس هذا العلم وواضع أصوله ومبادئه ، يتضح لنا هذا من تساؤل جابر :

كيف يُظن العجز بالعلم دون الوصول إلى الطبيعة وأسرارها ؟ ألم يكن فى مستطاع العلم أن يجاوز الطبيعة إلى ما وراءها ؟ فهل يعجز عن استخراج كوامن الطبيعة ما قد ثبتت قدرته على استخراج السر مما هو مستور وراء حجبها ؟

ثم يستدرك عندئذ لأن بعض الفلاسفة المشائين أنكروا إمكانية قيام هذا العلم كالفيلسوف ابن سينا بقوله : « إننا لا نطالب من لا علم له بالتصدى للكيمياء ، بل نطلب ذلك من ذوى العلم الذين استوفوا أركان البحث »[1].

وهو بذلك ينكر على هؤلاء الفلاسفة العقليين قدرتهم على اصدار مثل هذه الأحكام التى تتطلب فيمن تصدر عنه قدرة على استخدام أسلوب ومنهج آخر هو ما أُطلق عليه فيما بعد « المنهج التجريبى » ، والذى كان يفتقده أمثال هؤلاء الفلاسفة المشائين كابن سينا .

ويستمر جابر فى حديثه عن إمكانية قيام هذا العلم ، فيقول : « إن أسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لأحد سببين ، فإما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها ، وإما أن يكون للطافة تلك الأسرار بحيث يتعذر الإمساك بها ، سواء كان الأمر هو هذا أو ذلك ، كان فى وسع الباحث العلمى أن يلتمس طريقا إلى تحقيق بغيته ، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته مما يجوز أن تحول العلماء دون السير فى شوط البحث إلى غايته[2].

وقد تبينت الباحثة « هونكه » كلا الإتجاهين اليونانى المشائى والعلمى التجريبى الذى اكتشفه العرب فقالت : « كان الفكر الإغريقى يهتم بتفسير المعرفة الحسية بواسطة التأمل الفلسفى ، فأوجد الكيمياء النظرية والفلسفة الطبيعية ... وكان العرب أول من أوجد طرق المراقبة المنتظمة فى ضوء الشروط التى كان بإمكانهم فى كل حين ، أن يعيدوها وينوعوها ويراقبوها ، فخلقوا بذلك علم الكيمياء التجريبى فى مفهومه العلمى وأوصلوه إلى قمة رفيعة أصبحت بموجبها اكتشافات علمى الكيمياء العضوية والكيمياء غير العضوية الحديثين من الضرورات الماسة لإرجاع الكيمياء التجريبية إلى المستوى الذى أوصلها إليه العرب »[3] .

وهذا ما دعا المؤرخ الإنجليزى « كاستم Custom » إلى القول بأنه قد وفق العرب إلى اكتشافات حقيقة علمية فى علم

---

(١) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل – ص ٧ نشر كراوس .

(٢) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل – ص ٨ – نشر كراوس .

(٣) زيغريد هونكه : شمس الله – ص ٣٢٥ .

الكيمياء وكشف تركيبات كيميائية جديدة بدل محاولتهم لمعرفة حجر الفلاسفة الذى يحول المعادن إلى ذهب[1] .

فلقد تغيرت الغاية من علم الكيمياء بعد اشتغال المسلمين بمثل هذه الأبحاث التجريبية وبعد أن كان الهدف الأصلى من مثل هذه الأبحاث هو تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة ، وجد علماء المسلمين وعلى رأسهم « جابر بن حيان » أن أبحاث الكيمياء التجريبية ، والتى أمكنهم التوصل إلى كثير من حقائقها نتيجة للاختبارات المعملية الدقيقة التى قاموا بها ، والتى مكنتهم من الوصول إلى تحضير كثير من المواد والأحماض التى لم تكن معروفة من قبل ، تفوق أهميتها الغاية القديمة التى كانت تدفعهم إلى القيام بمثل هذه الأبحاث ، ولذلك سرعان ما نسوا – أو تناسوا – تلك الدوافع المادية التى حثتهم على البحث والتجريب ، واحتفوا بذلك المنهج العلمى الوليد ، والذى عن طريقه توصلوا إلى كثير من الاكتشافات العلمية الرائعة .

وعلى الرغم من أن الخيال العلمى الخصيب كان دافعا استحث همم علماء المسلمين كالرازى وجابر بن حيان إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى أخرى نفيسة ، إلا أن هذا الخيال القديم قد أصبح فى العصر الحديث واقعا ملموسا ، فقد أمكن تحويل الزئبق إلى ذهب بعد الأبحاث الذرية الحديثة ، يقول أحد الباحثين :

« شغل كيميائيو العرب القدامى أنفسهم زمنا طويلا بمحاولات الحصول على الذهب من معادن أخرى ، واختاروا الزئبق لهذه العملية ، فصاروا يوقدون عليه النار ليالى وأياما طويلة . والحق أن اختيارهم هذا فيه قدر كبير من التوفيق ، ذلك أن الزئبق يأتى فى الجدول الدورى للعناصر الذى لم يكن معروفا لديهم آنذاك ، بعد الذهب مباشرة ، ومع أن تجاربهم فى هذا السبيل لم تحقق نجاحا يذكر ، إلا أنها جديرة بالتسجيل ، إذ تمكن العلماء اليوم فعلا من تحويل نظير الزئبق ١٩٨ إلى ذهب ، بعد قذفه بنيوترونات سريعة فتحول إلى نظير آخر هو الزئبق ١٩٧ ثم تحول هذا الأخير إلى ذهب مصحوبا بانطلاق جسيمات بيتا الموجبة أى البوزتيرنيات .

زئبق ١٩٨ + نيوترون
زئبق ١٩٧ .
زئبق ١٩٧ + بيوترون .
ذهب ١٩٧ + بوزيترون »[2] .

---

(١) زيفريد هونكه : ص ٣٢٥ .
(٢) أحمد عبد الوهاب : أساسيات العلوم الذرية الحديثة فى التراث الإسلامى – ص ٥٧ – الطبعة الأولى – القاهرة ١٩٧٧ .

منهج البحث العلمى عند جابر بن حيان

١ - التجـربـة :

توصل جابر بن حيان فى القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الميلادى إلى مبادىء منهج البحث العلمى الحديث ، فإن من يتصفح مؤلفاته العلمية يجد هذا المنهج منثورا ومبثوثا فى كل كتاباته، ويمكن لعين الباحث الفاحصة أن تتبين شتات هذا المنهج منثورة هنا وهناك ، فإذا كان العلم فيما يقول « أوبنهايم Oppenheim » : « أن تكون هنالك طريقة تنطوى تحتها شتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك بغية تفسير ما قد يوجد بينهما من روابط أو علاقات تنظمها قوانين »(١) فإننا يمكننا أن نتبين لجابر مثل هذه الطريقة ، حيث نجد له منهجا تجريبيا يصطنعه فى بحوثه الكيميائية جدير بالفحص والتحليل فهو يلزم نفسه بأسلوب من البحث النظرى والسلوك العملى ، يضم تحته كلا المنهجين الاستدلالى والاستقرائى ، والذى هو فى النهاية الأسلوب العلمى بالمعنى الحديث . فهو يحدثنا عن منهجه بقوله :

« ويجب أن تعلم أنا نذكر فى هذه الكتب ، خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه ، بعد أن امتحناه وجربناه ، فما صح أوردناه وما بطل رفضناه ، وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على هؤلاء القوم »(٢) .

وهو فى هذا المنهج لا يعتد بشهادة الغير إلا على سبيل تأكيد ما يكون قد وصل إليه هو بتجربته وامتحانه ، فالمعوّل فى المعرفة العلمية عنده على « التجربة والامتحان » حيث أنهما المحك الحقيقى الذى يصدر عنه العالم فى معارفه وحقائقه ، ولذلك يعفى نفسه من الاعتراف بحقائق لم يختبرها بنفسه أو ما بلغته عن ثقات يعتد بأماناتهم العلمية فيقول : « وما لم يبلغنا ولا رأيناه، فإنا من ذلك فى عذر مبسوط »(٣) .

وفضلا عن هذا يزاوج « جابر ابن حيان » بين الامتحان التجريبى أو العمل المعملى والغرض العقلى الذى تأتى التجربة لتأييده أو رفضه وتكذيبه ، وهو ما يعتبر لب المنهج التجريبى ، فيقول : « قد عملته بيدى وبعقلى من قبل وبحثت عنه حتى صح وامتحنته فما كذب »(٤) .

فإذا كان الفرض العقلى الذى يقوم به الذهن هو نشاط العالم الداخلى الذى ينبىء

---

(١) Oppenheim "Paul": Studies in the logic of the explanation. Reprint part 4. 28 Hempel. G. Carl.

(٢) جابر بن حيان : « الخواص الكبيرة » المقالة الأولى – مختارات كراوس – ص ٢٣٢ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب الأحجار على رأى بلناس – الجزء الأول – مختارات كراوس – ص ١٣٢ .

(٤) جابر بن حيان : الخواص الكبيرة – المقالة الثانية والثلاثون – ص ٣٢٢ .

به ويضعه فى صورة قانون صورى خالص ، فإن التجربة هى المحك والاختبار الذى به يظهر صدق هذا الغرض أو كذبه ومن هنا يؤكد « جابر » أهمية التجربة فيقول :

« من كان دربا كان عالما حقا ، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما . وحسبك بالدُربة فى جميع الصنائع أن الصانع الدرب يحذق وغير الدرب يعطل»[1]. والدُربة هنا تعنى التجربة .

والذى دفع جابر إلى مثل هذا القول ، إعتقاده فى تغير طبائع الأشياء ، ولكى تتغير لابد أن تفقد ماهيتها الكيفية ، لكى تستحيل إلى ماهية أو كيفية أخرى ، ونحن فى الحقيقة لا نعرف ماهيات الأشياء ، ولكن ما ندركه فقط هو أوزانها النوعية أو وزن هذه الطبائع أى تحويل هذه الكيفيات النوعية إلى كميات وإدراكها على المستوى الرياضى الكمى يقول : « الوصول إلى معرفة طبائع ميزانها ، فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف ركبت ، وأما معرفة « الكم » فتكون عنده بالتجربة التى عليها معول الأمر ، ومن يحذق التجربة يجعله جابرا «.دربا » أى مجربا علميا .

ولكن التجربة وحدها لا تكفى لتصنع عالما ، بل لا بد من أن يسبقها العلم النظرى أو الفرض العلمى الذى يصنعه العالم ، ثم تكون التجربة بعدئذ هى المحك يقول : « إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم ويحق أن تعرف الباب من أوله إلى آخره بجميع تنقيته وعلله ، ثم تقصد لتجرب ، فيكون فى التجربة كمال العلم »[2] .

وهذا صحيح إلى حد بعيد ، إذ كيف يجرب ويمتحن من لم يعلم أصول صنعة الكيمياء ، ويعرف كل أبواب هذا العلم ويدرك الغايات التى يرمى إليها من بحثه واختباره ، بل يجب أن تكون هذه الغايات واضحة فى ذهن هذا العالم حتى يسعى لتحقيقها على بصيرة وهدى وهو ما يوضحه قوله :

« إن كل صناعة لابد لها من سبوق العلم فى طلبها للعمل ، لأنه إنما هو إبراز ما فى العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير »[3] .

ومن كان مدركا للمعلومات المختلفة فى العلم الواحد كان حقا « حاكما على الأمر قبل كونه وكيف ومتى يكون»[4].

وهناك عبارة وردت فى كتابة « الرحمة »[5] . يصف بها تجربة أجراها ، وهى تدل على دقة ملاحظة ، قال ما خلاصته : كان لدىّ حجر ممغنط يرفع

(١) جابر بن حيان : كتاب السبعين – المقالة الثامنة عشر – ص ٤٦٤ .
(٢) جابر بن حيان : كتاب التجريد – ص ١٣٧ – تحقيق هولميارد – باريس عام ١٩٢٨م .
(٣) جابر بن حيان : كتاب البحث – ص ١٥ – مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢٨٦١ .
(٤) جابر بن حيان : كتاب البحث – ص ٢٦٥ المخطوط .
(٥) هولميارد : الكيمياء حتى عهد دولتن – ص ١٧ – ١٨ .

قطعة من الحديد وزنها مائة درهم وحفظته عندى زمنا طويلا ، ثم جربته على قطعة أخرى من الحديد ، فلم يرفعها ، فظننت أن هذه القطعة الثانية من الحديد قد تكون أكبر وزنا من القطعة الأولى ، فوزنتها ووجدتها أقل من ثمانين درهما ، ومن هنا استنتجت أن قوة الحجر المغنط قد نقصت ، على الرغم من ثبات وزنه .

٢ - علـم الميـزان :

وجه جابر بن حيان الانتباه إلى خاصية العلوم التجريبية الأساسية وهى الاهتمام بالنواحى الكمية للأشياء دون النواحى الكيفية ، أو تحويل تلك الأخيرة إلى كميات وأرقام رياضية ، خاصة وأنه ينكر معرفة الإنسان لماهيات الأشياء فى حقيقتها ، وينكر تغيير هذه الماهيات ، ولذلك لا يصل الإنسان فى نظره إلا إلى معرفة أوزان الطبائع أو كمياتها ، وذلك يتم بوزن تلك الأجسام لمعرفة النسب المختلفة لموادها .

ويصنع جابر « نظرية الميزان » الذى به نعلم كم من الطبائع الأربعة فى الشىء المراد تحويله وتغييره ، من حيث أن الكيفيات أو الماهيات لا أوزان لها ، وإنما الأوزان فقط للأجسام فإذا أردنا تغييرا فى المادة ، فعلينا بتغيير النسب بالزيادة أو النقصان ، وقد اعتبر « بول كراوس » هذه النظرية أكبر محاولة قامت فى العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار[1] وهو المطلب الأساسى الآن فى العلوم التجريبية الحديثة ، حيث ينصب اهتمام العلماء على النسب الكمية دون الخواص الكيفية فى مختلف تلك العلوم والذى يحقق للباحث قدرا كبيرا من الموضوعية ، ويجنبه الوقوع فى التفسيرات الذاتية .

وقد جعل جابر هذا الميزان أساس إجراء التجارب حيث اعتبره المعيار الدقيق لقياس المواد والظواهر كميا[2] . فالمواد والأجسام لا تختلف فيما بينها إلا باختلاف نسبة الطبائع المكونة لها ، ولذلك فكل عالم « إذا علم القياس بين أفعال الطبائع يرتبه على اختياره كيف شاء »[3] .

والمفهوم الصحيح للقياس هنا أنه علاقة بين وزنين أو طولين ، وعملية المعايرة أو التقدير تكون بإضافة مقدار ما ، وهو الجسم المراد وزنه أو قياسه إلى مقدار آخر يمثل طولاً أو ثقلاً ، وهذا هو الميزان الوزنى ، ويجب أن نفرق بينه وبين ميزان

---

(١) Kraus (Paul): Jabir Ibn Hayyan. Tom 11 P. 9

(٢) الكمية عند جابر هى : « الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد مثل عدد مساو لعدد أو عدد مخالف لعدد وسائر الأرطال والأعداد والأقدار من الموازين والمكاييل » . جابر : كتاب البحث – ص ٩٩ المخطوط – وكتاب الميزان الصغير – ص ٣٤ من مختارات كراوس .

(٣) Kraus (Paul) Jabir. Tom 2 P. 95.

الطبائع الذى به نعلم كم من الطبع المعين (الحرارة ، البرودة ، اليبوسة ، الرطوبة) موجود فى الكائن المعين ، وهل تغلب عليه الحرارة أو البرودة ، واليبوسة أو الرطوبة ؟ .

فإن كانت الحرارة غالبة عرفنا أن البرودة فيه مستكنة مستبطنة ، وإن كانت البرودة غالبة عرفنا أن الحرارة فيه مستكنة مستبطنة ، وكذلك قل فى صفتى اليبوسة والرطوبة . وما دمنا قد عرفنا أى الطبائع قد غلب فظهر ، وأيها قد انكمش فاختفى ، فإن الطريق إلى العمل ينفتح أمامنا لإجراء التجارب التى نحول بها الجسم على أى نحو أردنا ، فنقلل من حرارته لتزيد برودته أو تقلل من صلابته لتزيد من ليونته ، وهكذا ، وهذا هو ميزان الطبائع .

وأما « الميزان الوزنى » فهو أن يكون مقدار الوزنين فى الميزان مقدارا واحدا ، على أن للميزان الوزنى معنى آخر ، وهو أن يتماثل الشكلان ، فإن كان أحدهما مدورا كان الآخر مدورا كذلك ، أو مسطحا كان مسطحا .

ومن معانى الميزان كذلك أن يحلل الشيء المركب المخلوط إلى عناصره التى منها ركب وخلط ، وفيها يقول « جابر » : « أما موازين الأشياء التى قد خلطت مثل أن يخلط زجاج وزيبق على وزن ما ... فإن فى قوة العالم فى الميزان أن يقول لك كم فيه من الزجاج وكم فيه من الزيبق ، وكذلك الفضة والذهب ، والنحاس والفضة ، أو ثلاثة أقسام أو أربعة أو عشرة أو ألف إن جاز أن يكون ذلك ، فإنا نقول : إن هذا من الحيل على تقريب الميزان وهو حسن جدا ، ولو قلت إنه كدليل على صحة هذا العلم ، أى علم الموازين ، لكنت صادقا »(1) .

ويبين لنا جابر مثلا كيف نصنع « الميزان الوزنى » وكيف نستخدمه وفى أى البحوث العلمية تستخدمه ، مما يدل على دقته التجريبية وعلى سداد منهجه للوصول إلى نتائج علمية فى موضوع كالوزن النوعى للمعادن ، كان أساسا لكثير من العلماء المسلمين الطبيعيين الذين أتوا من بعده كالرازى والبيرونى الذين أضافوا الكثير إلى مثل هذا الموضوع ، حيث أمكن لعالم كالبيرونى أن يتوصل إلى معرفة الوزن النوعى لثمانية عشر معدنا وحجرا كريما قريبة جدا لما توصل إليه العلماء المحدثين ، بأجهزتهم الحساسة ، وما كان له أن يتوصل إلى ذلك لولا بحوث جابر بن حيان الرائدة فى هذا المضمار . ونعتبر الجهاز الذى يصنعه جابر للوزن النوعى هو صورة مبسطة لذلك الجهاز المخروطى المائى الذى يصنعه البيرونى من بعد . وجابر بن حيان فى النص الذى نورده يشرح تجربته فى الوزن النوعى

(1) كتاب الأحجار على رأى بليناس – الجزء الثانى .

ويصف أجهزته التي استخدمها ، ثم يصف الطريقة التي استعان بها بالاضافة إلى النتائج التي توصل إليها في استخراج الوزن النوعي للذهب والفضة .

يقول جابر : « فاستعمل ميزانا على هيئة الأشكال ، ويكون بثلاث عرى خارجة إلى فوق ، واعمل بهذه الكفتين كعمل الموازين ، أعني من شدك بها الخيوط وما يحتاج إليه ، ولتكن الحديدة الواسطة التي فيها اللسان في نهاية ما يكون من الاعتدال حتى لا يميل اللسان فيها أولا - قبل نصب الخيوط عليها - إلى حبة من الحبات ، ويكون وزن الكفتين واحدا وسعتهما واحدة ومقدار ما يملؤهما واحد ، فإذا فرغت من ذلك على هذا الشرط ، فلم يبعد عليك كثير شيء ، ثم شد الميزان كما يشد سائر الموازين ، ثم خذ إناء فيه ما يكون عمقه إلى أسفل نحو الشبر أو دونه أو أكثر كيف شئت ، ثم املأه ماء قد صفى أياما من ذعلة وقذره وما فيه ، كما تصفى البنكانات[1] ثم اعمد إلى سبيكة ذهب أحمر خالص نقي جيد ، ويكون وزنها درهما ، وسبيكة فضة بيضاء خالصة صرفا ، ويكون وزنها درهما ، ويكون مقدار السبيكتين واحد ثم ضع الذهب في إحدى الكفتين والفضة في الأخرى ، ثم دل الكفتين في ذلك الماء الذي وضعنا إلى أن تغوصا في الماء وتمتلئا من الماء ثم اطرح الميزان فإنك تجد الكفة التي فيها الذهب ترجح عن الكفة التي فيها الفضة وذلك لصغر جرم الذهب وانتفاش الفضة ، وذلك لا يكون إلا من اليبوسة التي فيها ، فاعرف الزيادة التي بينهما بالصنجة وكذلك يقاس كل جوهرين وثلاثة وأربعة وخمسة وما شئته من الكثرة والقلة ، مثل أن تعرف النسبة التي بين الذهب والنحاس ، والفضة والنحاس ، والذهب والنحاس والرصاص ، والفضة والرصاص والنحاس ، والفضة والذهب والرصاص .. وكذلك إن شئت إثنين أو ثلاثة ثلاثة أو كيف أحببت »[2] .

٣ - منهج البحث العلمي :

وقد توصل جابر إلى مفهوم شبه متكامل لمنهج البحث العلمي من حيث انه أدرك وظيفة كل من الاستنباط او الاستدلال أو الاستقراء ، وزاوج بين كل منهما بعد أن أدرك حقيقة وظيفة كل منهما على حدة ، ثم استخدم كل منهج في موضعه ، فهو في كتابة « البحث » يميز بين الجانب الاستقرائي والجانب الاستنباطي في المعرفة الأول ما تدركه الحواس والثاني يكتسب بالعقل والبديهة . فهو يقول على المنهج الاستنباطي العقلي :

« وأما الموجود بالعقل فإنه ينقسم إلى قسمين : أما الأول مُسلم لا يحتاج إلى

(١) البنكان كلمة فارسية الأصل ، ومعرب « بنكان » هو « فنجان » .

(٢) جابر بن حيان : الأحجار على رأي بليناس - الجزء الثاني .

دليل . والثانى ما كان الإدراك له والوجود له بدليل . ولا يكون واضحا للعقل وظاهرا من أول وهلة »[1] .

فالأول هو العلم الرياضى الذى يعتمد على البديهيات والمُسلمات الواضحة بذاتها . أما الثانى فهو العلم الطبيعى الذى لابد فيه من الرجوع إلى الواقع والتجربة لإدراكه . لذلك يفرق بين الأوائل التى هى أولية فى العقل لا تستنبط من غيرها ، وهى تسبق غيرها ، ولا يسبقها غيرها . والثوانى التى يطلب عليها الدليل حيث لا تكون واضحة بذاتها ، بل لابد من الرجوع إلى ما هو أبسط منها فيقول :

« ينبغى أن نعلم أولا موضوع الأوائل والثوانى فى العقل كيف هى حتى لا نشك فى شىء منها ولا نطالب فى الاوائل بدليل ونستوفى منه بدلالته »[2] .

وقد وضح الباحث الكبير الدكتور زكى نجيب محمود كيفية مزاوجة جابر ابن حيان بين كلا من المنهجين الاستنباطى والاستقرائى ، فإذا كان الأول هو المنهج العقلى المتبع فى الرياضيات والثانى هو الأسلوب الحسى المتبع فى معرفة الظواهر المادية ، فإن المزاوجة بينهما هى تحقيق للمنهج العلمى بشكل متقدم فى مثل هذه الأزمان البعيدة .

فإذا كان طريق السير فى البحث العلمى[3] مشاهدات توحى بفروض ، ثم استنباط النتائج التى يمكن توليدها من تلك الفروض ، وأخيرا مراجعة هذه النتائج على الواقع لقبول الفروض أو رفضها ، إذا كان الأمر كذلك كانت المرحلة الأولى والأخيرة استقراء والثانية استنباط . كان لجابر ابن حيان منهج اعتمد على الاستنباط والاستقراء معا ، اعتمادا واعيا صريحا ، فاقرأ - مثلا - هذه الجملة الواحدة تجىء عرضا فى حديثه ليصف بها منهجه ذاك :

« ... قد عملته بيدى وبعقلى من قبل ، وبحثت عنه حتى صح ، وامتحنته فما كذب »[4] .

فها هنا قد أجمل جابر كل ما نريده نحن من الباحث العلمى فى كلمات قلائل رتبت أدق ما يكون الترتيب ، فعمل باليد أولا ، وإعمال للعقل فيما قد حصلته اليد ، ثانيا حتى تنتهى منه إلى نظرية مفروضة ، ثم امتحان تطبيقى ، ثالثا ، للغرض العقلى الذى فرضناه[5] . وهو يفيض فى شرح هذا المنهج إفاضة كافية فى مواضع كثيرة من كتبه[6] .

---

(١) جابر بن حيان : كتاب البحث - ص ١١ من المخطوط .
(٢) جابر بن حيان : كتاب الخواص - ص ٢٣٤ - مختارات كراوس .
(٣) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان - ص ٦٠ .
(٤) جابر بن حيان : كتاب الخواص - المقالة الثانية والثلاثون - ص ٣٢٢ .
(٥) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان - ص ٦١ .
(٦) جابر بن حيان : الأحجار على رأى بليناس - جـ ١ ص ١٣٨ مختارات كراوس .

وقد اهتم أثناء ذلك بتعريف العلوم ، وتحديد مختلف المصطلحات العلمية لها بل هو قد وضع كتابا بذاته لتعريف مختلف المصطلحات وتحديد ألفاظ وحدود العلوم ، ونحن نعرف أن تحديد المصطلح خطوة علمية هامة فى منهج البحث العلمى ، لأنه يحول دون الخلط بين المصطلحات ويوفر قدرا كبيرا من الموضوعية ، لذلك يحث جابر على معرفة هذه المصطلحات ويطلب من قارئه كثرة النظر فى هذا الكتاب الذى يضعه لذلك يقول :

« يا ليت شعرى كيف يتم عمل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا ، فإذا قرأته يا أخى فلا تجعل قراءتك له مثل قراءة سائر الكتب ، بل ينبغى أن تكون قراءتك للكتب مرة فى الشهر ، وأما الحدود ، فينبغى أن ينظر فيه كل ساعة ، وأن إعطاء الحد أعظم ما فى الباب »[1] .

وقد عرف « الحد » بأنه « هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة ، حتى لا يخرج منه ما هو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه »[2] . وهو فى هذا التعريف يشبه أرسطو ، حيث يجعل التعريف هو ماهية الشيء التى تحد بالجنس والفصل أو الخاصة ، حتى لا يدخل فى حقيقة الشيء ما ليس من صفاته الأساسية ولا يخرج منه ما هو من مقوماته الضرورية[3] .

أما عن جوهر منهج البحث العلمى ، وهو المنهج الاستقرائى ، والذى كان يرادفه أو يستخدم بدلا منه مصطلح القياس أو الاستدلال ، فقد جعله « جابر » على ثلاثة أوجه هى :

(أ) دلالة المجانسة . (ب) مجرى العادة . (جـ) دليل الآثار .

(أ) دلالة المجانسة :

يسميها جابر بالأنموذج ، من حيث أنها استدلال بنماذج جزئية من أجل التوصل إلى حكم كلى يتجاوزها . وعلى الرغم من أن العالم قد يضطر إلى الحكم على الكل بناء على قياسه على الجزء الذى يضمه إلا أن هذه الدلالة ظنية إحتمالية من حيث أن وجود النموذج لا يدل بذاته على وجود الكل الذى قيل أنه متمثل فى هذا النموذج ، ويدلل على ما ذهب إليه بالخطأ الذى وقع فيه نحلة « المنائية » فى النور والظلمة ، حيث أكدوا على أنه مادام فى العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، فإنه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح ، لأن ما فى هذا العالم من هذه الأشياء كلها هو

---

(١) جابر بن حيان : الأحجار على رأى بليناس – جـ ١ ص ١٣٨ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب الحدود – ص ٩٧ مختارات بول كراوس ١ – القاهرة عام ١٩٥٤هـ .

(٣) Irving: Reading of logic P. 8

بمثابة العينة أو الأنموذج التى تدل على ما هو خاف عنا فى عالم الغيب .

ولذلك يرى جابر أن الاستدلال لا يستقيم إلا إذا أثبتوا أولا أن ما فى هذا العالم هو جزء من كل ، وأما إذا لم يثبتوا ذلك امتنعت ضرورة النتيجة التى انتهوا إليها « ألا ترى أن الأنموذج لا يثبت عند من دفع إليه ، كما من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك الأنموذج ، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئا غير ما أراه »[1] .

ومن هنا فدلالة الأنموذج إن استدل بها لا تعطى اليقين الكامل ، بل تسمح بنسبة من الظن تجعل القوانين هنا احتمالية والدلالة ظنية مما يعطى العلماء فرصة تغيير القانون أو البحث دائما عن صياغات جديدة أكثر احتمالية ، مما يدفع دائما إلى مزيد من البحث والتقصى وهو ما يتفق مع العلم التجريبى الحديث .

(ب) الدلالة المأخوذة من جرى العادة :

وهى الاستدلال الاستقرائى فى حقيقته من حيث أن العالم يصل إلى التعميم عن طريق مشاهدته لعدة أمثلة يراها متشابهة فى ناحية من نواحيها فيعمم عليها الحكم تعميما يجعلها كلا واحدا ، فهو يستدل مستقرأ النظائر ومستشهدا بالاشباه ومعتمدا على تكرار وجود نفس الخصائص وتكرار نفس الوقائع . وهذا شائع بين الناس ، إذا شاهدوا حادثة تعقبها أخرى عادة توقعوا إذا رأوا إحداهما أن يروا الأخرى ، ولا يكون هذا التوقع قائما إلا على أساس إحتمالى محض لذلك فالاستدلال من جرى العادة عند جابر ليس فيه « علم يقينى واجب اضطرارى برهانى أصلا ، بل علم إقناعى يبلغ أن يكون أحرى وأولى وأجدر لاغير »[2] .

يقول « جابر » : « إن أضعف استدلال من هذا القبيل هو ذلك الذى لم يوجد له الامثال واحد نقيس عليه حكمنا العام ، كرجل قال مثلا : أن امرأة ما ستلد غلاما ، فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك ؟ فأجابنا بأن قال : من حيث أنها ولدت فى العام الأول غلاما ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط »[3] . هذه هى أضعف حالات الاستقراء .

وأما أقوى حالاته ، فهى تلك التى نجد جميع ما فى الوجود مطردا فيها على مثال واحد ، ولا نجد أبدا ما يخالف ، كرجل قال : « إن ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم

---

(١) جابر بن حيان : كتاب التعريف – ص ٤١٦ مختارات كراوس .
(٢) جابر بن حيان : كتاب التعريف – ص ٤١٨ مختارات كراوس .
(٣) جابر بن حيان : كتاب التعريف – ص ٤١٨ .

يتبعها ويكون بعقبها فسألناه من أين علم ذلك ، فأجاب بأن قال : من قبل أنى لم أجد ليل إلا وأنكشف عن يوم »[١] .

تلكما هما أضعف الحالات وأقواها بين حالات التدرج فى القوة والضعف « وأما ما بين هذين فقوته وضعفه فى الدلالة بحسب كثرة النظائر وقلتها ، وليس فى هذا الباب علم يقين واجب » .

ومن هنا فدلالة المجانسة تعتمد فى قوتها وضعفها على كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها ولكن هذا النوع من الاستقراء لا يبلغ يقين الاستدلال الاستنباطى المستخدم فى الرياضيات والذى نولد به النتيجة من مقدماتها توليدا مادامت المقدمات هى بالضرورة صحيحة . ولذلك فالتعميمات العلمية فى الاستقراء المأخوذ من جرى العادة هى تعميمات احتمالية ، حيث أن قياس الغائب على الشاهد فى هذا النوع من الاستدلال « لما فى النفس من الظن والحسبان »[٢] حيث أن فى النفس ميلا إلى توقع تكرار الحادثة التى حدثت ، وتزداد درجة احتمال التوقع كلما زاد تكرار الحدوث ، حتى يكاد أن يكون ذلك يقينا .

وقد سبق جابر بفكرة « الاحتمال » هذه كل من الفيلسوف « ديفيد هيوم » و « جون استيورت مل » وفلاسفة العلم المحدثين والذين أدركوا أن القوانين العلمية المبنية على مثل هذا الاستقراء هى قوانين احتمالية صحيحة فى ضوء الوقائع المدروسة ، وربما تأتى وقائع أخرى تكذبها وتدفع الباحث إلى وضع صياغة أخرى للقانون تستوعب الجديد من هذه الوقائع . ومن هنا ندرك عبقرية جابر العلمية حين يقرر لنا حكما عاما يظل صحيحا رغم مرور كل هذه القرون الكثيرة حيث هو يكشف عن حقيقة المنهج الاستقرائى الجوهرية بقوله :

« ليس لأحد أن يدعى بالحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن »[٣] . فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال .

وإذا لم يكن جائزا القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد ، فكذلك لا يجوز إنكار وجود الغائب إذا لم يقع فى نطاق حسنا وإدراكنا .

فمعيار قبول الحقيقة أو ردها هو إمكان التحقق منها على نحو واقعى مشاهد سواء تمت تلك المشاهدة من العالم نفسه أو ممن هم موضع ثقته من العلماء الآخرين .

---

(١) جابر بن حيان : كتاب التعريف – ص ٤١٩ .

(٢) عبد الحميد سماحة : جابر بن حيان وأثره فى الكيمياء – ص ٤٢٠ – المؤتمر العلمى العربى الأول جامعة الدول العربية – القاهرة – عام ١٩٥٣ .

(٣) جابر بن حيان : كتاب التصريف – ص ٤٢٢ .

ولذلك « لا ينبغى أن يستدل الإنسان على أن العالم لم يزل (أزلى) من أنه لم يدرك أحد من الناس ابتداء كونه ، ولا على أنه لم يكن رجل إلا عن امرأة ورجل ، لأنه لم يدرك الأمر إلا كذلك ، من قبل أنه يمكن أن يكون وجود الناس متأخرا عن ابتداء كون العالم وأن يكون كون الإنسان الأول مخالفا لما عليه الأمر فى تكوين سائر الناس »[(1)] .

ويعلق الباحث الكبير الدكتور زكى نجيب محمود على النص السابق بقوله[(2)] :

« وأحسب أن جابرا قد صور بهذه الفقرة السالفة حدود المنهج التجريبى أدق تصوير ، فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال ، لا على سبيل اليقين ، لكنه إذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد ، فكذلك ليس من الجائز إنكار وجود الغائب مادام هنا الغائب لم يقع فى نطاق الخبرة والمشاهدة وإلا لانحصر الإنسان فى حدود حسه هو ، أو فى حدود ما تناهى إليه خبره ، ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهى موجودة ، ففى العالم بلدان وأمم لم يحس أهلها بالتمساح قط ، إذا أخبرهم مخبر بأن ثمة حيوانا يحرك فكّه العليا عند المضغ وجب عليهم أن ينكروا الخبر ماداموا لم يشاهدوا حيوانا كهذا ؟ كلا « فليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله ، بل إنما ينبغى له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه »[(3)] .

وأما أن يحكم الإنسان بعدم وجود شيء مادام لم يرد عليه أو يخبر به ، وأن يحكم ببطلان ما يخبر به مادام لم يقع له فى مشاهداته المباشرة « فجهل بطريق الاستـدلال – على ما قدرنـا – واضح »[(4)] .

(جـ) دلالة الآثار[(5)] :

يمكننا أن نتبينها فى قوله : « إنا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه »[(6)] . فالمعوّل فى الاستدلال على ما رآه فقط وامتحنه وجربه ثم تأتى شهادة الغير التى هى دلالة الآثار ليؤيد بها ما توصل إليه بنفسه حيث يقايس

---

(1) جابر بن حيان : كتاب التصريف – ص ٤٢٢ من مختارات كراوس .

(2) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان – ص ٧٣ .

(3) جابر بن حيان : كتاب التعريف – ص ٤٢٣ .

(4) جابر بن حيان : كتاب التصريف – ص ٤٢٣ .

(5) فقد الجزء الخاص بدلالة الآثار من موضعة بكتاب التصريف ، كما لاحظ كراوس ، حيث أن المخطوط مخروم من آخره . ولكن يمكن استنتاج هذا النوع من الاستدلال .

(6) جابر بن حيان : الخواص الكبير – ص ٢٣٢ .

تجاربه على تجارب الآخرين وأقوالهم خاصة وأن الباحث لا يمكنه منفرداً أن يصل إلى معرفة واختبار كل شيء ، ولابد له من الاستعانة بمعارف العلماء الآخرين وشهاداتهم ولكن الثقة فى هذه المعارف وتلك الشهادات تأتى فى المرتبة الأخيرة .

وقد استخدم جابر بن حيان المنهج التجريبى السابق فى الوصول إلى كثير من حقائق علم الكيمياء ، على الرغم من تأثره بنظرية الطبائع الأربعة اليونانية والتى تأثر بها كثير من العلماء الطبيعيين فى هذا الوقت ، إلا أنه كان يوصى تلاميذه بالاهتمام بالتجربة وعدم التعويل إلا عليها ، مع التدقيق فى الملاحظة ، والاحتياط وعدم التسرع فى الاستنتاج . وفى ذلك يقول :

« ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير ، ولكن بجودة التدبير ، فعليك بالرفق والتأنى وترك العجلة ، واقتف أثر الطبيعة فما تريده من كل شيء طبيعى » . والتدبير الذى يقصده جابر فى الكيمياء هو « ذلك العلم بالأفعال المغيرة لأعراض ما حلت فيه – إلى أعراض أخر أشرف منها »[1] ذلك أن التدبير هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء من القوة إلى الفعل . ومهمة الكيميائى تشبه وظيفة الطبيعة فى تغيير الأشياء ولكن فى زمن أقل يقول جابر :

« لأن فى قوى الأشياء ما يخرج بغير تدبير مدبر ، ولكن الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التى لا تعالج بالسقى واللقاح وأمثال ذلك ، فتخرج من القوة إلى الفعل بأنفسها وفى زمانها ، وأما غير ذلك مما علته إخراج التدبير للأشياء ، فهو محتاج إلى تدبير طريقة لإخراجه »[2] .

ولذلك فالكيميائى يحذو حذو الطبيعة فى تكوينها للأشياء ، وكل الفرق هو أن الطبيعة تعمل من تلقاء نفسها ، أما العالم الطبيعى فيعمل عمله بتجربة مدبرة . ومن هنا يلخص جابر فلسفته لعلم الكيمياء بقوله : « فى قوة الإنسان أن يعمل كعمل الطبيعة »[3] .

وقد قال جابر بن حيان بنظرية فى تكوين المعادن ، مؤداها أن جوهر المعدن زئبق انعقد بكبريت ، وأن المعادن تختلف فيما بينها باختلاف نسبة اتحاد الزئبق بالكبريت وهو اختلاف فى أعراضها المتغيرة يقول جابر :

« إن الأجساد كلها فى الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع إليه فى بخار الأرض . وإنما اختلفت لاختلاف أعراضها »[4] . والكبريت والزئبق مادتان افتراضيتان ليستا مرادتين على حقيقتهما

---

(١) جابر بن حيان : كتاب الحدود – ص ١٠٦ .
(٢) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل – ص ٦ : ٧ .
(٣) جابر بن حيان : كتاب السبعين – ص ٤٦٣ من مختارات كراوس .
(٤) عبد الحميد سماحة : جابر بن حيان وأثره فى الكيمياء – ص ١٠٤ .

واتحاد الزئبق بالكبريت لا يؤدى إلى تكوين مادة جديدة فى كليتها . فالذى يحدث هو انحلال هاتين المادتين إلى دقائق صغيرة تمتزج ببعضها .

وهذا الرأى فى الاتحاد الكيميائى لا يختلف عن الرأى الذى قال به الكيميائى الإنجليزى « جون دالتون »[1] John Dalton (١٨٤٤م) من أن الاتحاد الكيميائى يكون عن اتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها مع بعض .

وقد وصف جابر بن حيان كل العمليات الكيميائية فى كتابه « الخواص الكبير » كالتبخير والتقطير والترشيح والتكلس والإذابة والتبلور والتصعيد . وحضر كثير من المواد الكيميائية وعرف خواصها الطبيعية مثل نترات الفضة ، وحامض الأزوتيك . وهو أول من لاحظ أن محلول نترات الفضة يكون مع محلول ملح الطعام راسب أبيض ، وأن النحاس يكسب اللهب لونا أخضر .

ويعتبر جابر بن حيان مكتشف « الماء الملكى Aqua Regia » ، « وزيت الزاج » ، «وحامض الكبريت Sulphuric Acid » ، « وماء العقد Nilric Acid » « وحجر جهنم نترات الفضة Nitrate of Silver » . ويرجح أنه هو الذى ركب «الزرنيخ» وحجر الكحل من الزرنيخ ، والأثميد Ithmid ، وهى ما يرمز إليه فى علم الكيمياء بالصيغ الآتية على التوالى :

١ س$_{٣}$ س$_{٢}$ ، ١ س$_{٢}$ س$_{٣}$ ، س ب$_{٢}$ س$_{٣}$ [2] .

وعرف جابر ظاهرة التبلر ، وعملية تسخين الفلزات فى الهواء الجوى ، والتسامى أو التصعيد وحاول تفسير طبيعة كل من هذه العمليات ، ووصف طرق تحضير الصلب وغيره من المعادن والأصباغ الخاصة بالأقمشة والجلود والشعر والورنيش للأقمشة المضادة للمطر ، ولحماية الحديد ، وعرف فائدة « ثانى أكسيد المنجيز فى صناعة الزجاج ، وكان حامض ستريك من الأشياء المألوفة لديه وعرف كيفية تركيز حامض الخليك »[2] .

٤ - أخلاقيات البحث العلمى :

وأخيرا نعرض باختصار للمبادىء الخلقية التى توصل إليها جابر بن حيان منذ أكثر من عشرة قرون ، وهى مبادىء يرى أن الباحث العلمى يجب أن يتصف بها إذا أراد حقا أن يكون باحثا موضوعيا نزيها ،

---

(١) هوبيارد : الكيمياء إلى عهد دولتن - ص ٢٠ .

(٢) ج كروثر : العلم وعلاقته بالمجتمع - ص ٦٧ - ترجمة د. إبراهيم حلمى - القاهرة عام ١٩٤٧ .

وهى صفات لا يخلو منها كل عالم ينشد الحقيقة .

يقول جابر لتلميذه أنه لا نجاح فى عمل علمى إلا إذا كان مسبوقا بعلم ، فالتحصيل النظرى أولا ثم التجربة والتطبيق بعد ذلك ، وعلى الرغم من أن التحصيل الكامل قد يقتضى تعبا وجهدا كبيرا لكنه لا مفر من ذلك إذا أراد الوصول إلى الحقيقة كاملة فيقول : « اتعب أولا تعبا واحدا ، واجمع ، وانظر ، واعلم ، ثم اعمل ، فإنك لا تصل أولا ، ثم تصل إلى ما تريد »[1] .

وهذا يقود الباحث إلى مبدأ هام آخر ، وهو أن يكون مثابرا دءوبا غير يائس من الكشف عن الحقيقة المبتغاة ، فما أكثر ما يقتضى البحث عناء وجهدا شديدا ، قد لا يحتمله الباحث ، فينفض عنه فى قنوط ، لكن الذى يريد الإحاطة بعلم من العلوم ، يجب عليه المثابرة التى لا يعرف اليأس إليها سبيلا ، لذلك يستشهد بالآية الكريمة : ﴿ ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾[2] .

كذلك على الباحث أن يخفى نتائج علمه وأبحاثه عن الجهلاء والدهماء ، ولا يعرف بها إلا المخلصين من العلماء وأهل الاختصاص ، حتى لا يُساء استغلال الأبحاث العلمية فى غير موضعها ، كما أن عليه أن يكشف عن أبحاثه لأهل الاختصاص كل على قدر فهمه وحدود إدراكه ، حتى لا يعجز عن الفهم والتصور لمثل هذه النتائج البعيدة يقول :

« ولولا أننى أمرت أن أعطى الناس بقدر استحقاقهم لكشفت من نور الحكمة ما يكون معه الشفاء الأقصى ، ولكنى أمرت بذلك لما فيه من الحكمة ، لأن العلم – يا أخى – لا يحمله الإنسان إلا على قدر طاقته وإلا أحرقه ، كما لا يقدر الإناء والحيوان أن يحمل إلا بقدر طاقته وملئه ، وإلا فاض ، ورجع بالذل والعجز »[3] .

وقد روى « الجلدكى » فى شرح المكتسب عن جابر بن حيان[4] رواية تبين وجهة نظر ابن حيان فى وجوب تكتم العالم حتى يصادف الظروف المواتية ، وذلك أن تلميذا أراد التعلم والأخذ عنه فماطله جابر وراوغه ، فلما أصر التلميذ ولم يتحول عن طلبه ، قال جابر :

« إنما أردت أن أختبرك وأعلم مكان الإدراك منك ، ولتكن من أهل هذا العلم على حذر ممن يأخذ عنك ، واعلم أن من المفترض علينا كتمان هذا العلم ، وتحريم إذاعته لغير المستحق من بنى نوعنا ، وأن لا نكتمه عن أهله ، لأن وضع الأشياء فى

(١) جابر بن حيان : الخواص الكبير – المقالة الرابعة والعشرون – كراوس – ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .
(٢) جابر بن حيان : الخواص الكبير – ص ٣١٧ .
(٣) جابر بن حيان : إخراج ما فى القوة إلى الفعل – ص ٤٧ – مختارات كراوس .
(٤) حاجى خليفة : كشف الظنون – ص ٣٤٣ : ٣٤٤ .

محالها من الأمور الواجبة ، ولأن فى إذاعته خراب العالم ، وفى كتمانه عن أهله تضييع لهم » .

أما الصفات الخلقية التى يتحلى بها العالم ، فهى صفة « الإنصاف » وحيث إن الحقيقة هى طلبة العالم وغايته من بحثه ، لذلك عليه تحقيق هذه الصفة إلى أقصى حد ممكن ، فعليه إنصاف خصومه من العلماء ، وإيراد حججهم كلها ، حجة حجة ، غير تارك لبعضها عمدا ، ولا مضيفا إليها شيئا من عنده ، ثم يرد على كل واحدة بما يراه مناسبا ، حتى يعطيهم حقهم غير منقوص شارحا لوجهة نظره بموضوعية . يقول :

« إن العالم إذا كان منصفا فإنه ليس ينزل فى الأقسام شيئا إلا ذكره ، واحتج عليه وله ، وأخذ حقه من خصومه ، ووفاهم حقوقهم ، وإلا فقد وقع العناد حماقة وجهلا »[1] .

ولقد ترجمت كتب « جابر بن حيان » إلى اللاتينية وظلت المرجع الأولى فى الكيمياء زهاء ألف عام ، وكانت مؤلفاته موضع دراسة مشاهير علماء الغرب أمثال كوب ، وبرثوليه ، وبول كراوس ، ومؤرخ العلم الكبير جورج سارتون .

كما اهتم به « هولميارد » حيث أنصفه ووضعه فى القمة بالنسبة للعلماء العرب المسلمين ، ولخص منهجه العلمى التجريبى فى عدة نقاط هى :

- على صاحب التجربة العلمية أن يعرف علة قيامه بالتجربة التى يجريها .
- وعلى صاحب التجربة العلمية أن يفهم التوجيهات العلمية فهما صحيحا .
- يجب على الباحث اجتناب ما هو مستحيل وعقيم وتوخى الغايات الممكنة .
- ويجب عليه العناية باختيار الزمن الملائم والفصل المناسب من فصول العام .
- يحسن أن يكون المعمل الذى يجرى فيه أبحاثه فى مكان معزول .
- يجب أن يتخذ الكيميائى أصدقاءه ممن يثق فيهم .
- لابد أن يكون لديه الفراغ الذى يمكنه من إجراء تجاربه .
- وأن يكون دءوبا مثابرا .. وأن يكون صبورا كتوما .
- وألا تخدعه الظواهر فيتسرع فى الوصول بتجاربه إلى نتائجها .

---

(١) جابر بن حيان : كتاب التجميع – ص ٣٦٣ مختارات كراوس .

المصـــادر والمراجـــع

المصادر العربية :

● ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء – طبعة أوجست موللر فى مطبعة مصطفى وهبى – الطبعة الأولى – القاهرة ١٨٨٢م ، والقاهرة ١٩٦٥م .

● ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٠٨م – الشفاء – الطبعة الأولى – القاهرة عام ١٩٦٥ .

● ابن النديم : الفهرست – الطبعة الأولى – المكتبة التجارية – القاهرة عام ١٣٤٨هـ .

● البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام – الطبعة الأولى – دمشق عام ١٩٤٦م .

● الجلدكى : نهاية الطلب – الطبعة الأولى – القاهرة بدون تاريخ .

● أحمد عبد الوهاب : أساسيات العلوم الذرية فى التراث الإسلامى – القاهرة ١٩٧٧م .

● جابر بن حيان : مختارات من رسائله – تحقيق المستشرق بول كراوس – طبعة القاهرة عام ١٣٥٤هـ . وتشتمل على الكتب الآتية :

١ – إخراج ما فى القوة إلى الفعل .

٢ – الحدود .

٣ – الماجد .

٤ – الجزء الأول من كتاب الأحجار على رأى بليناس .

٥ – الجزء الثانى من كتاب الأحجار على رأى بليناس .

٦ – نخبة من الجزء الرابع من كتاب الأحجار على رأى بليناس .

٧ – نخبة من كتاب الخواص الكبير : المقالة الأولى والثانية والخامسة عشرة والسابعة عشرة والخامسة والعشرون .

٨ – ابتداء الجزء الأول من كتاب السر المكنون .

٩ – نخب من كتاب التجميع .

١٠ – نخب من كتاب التصريف .

١١ – كتاب ميدان العقل .

١٢ – نخب من كتاب الميزان الصغير .

١٣ – نخب من كتاب السبعين .

١٤ – نخب من كتاب الخمسين .

١٥ – نخب من كتاب البحث .

١٦ – نخب من كتاب الراهب .

١٧ – نخب من كتاب القديم .

١٨ – نخب من كتاب الاشتمال .

● جابر بن حيان : مصنفات علم الكيمياء – تحقيق المستشرق الإنجليزى هلميارد – طبعة باريس عام ١٩٢٨ وهى الجزء الأول من المجلد الأول . وتشتمل على :

١ - كتاب البيان .
٢ - كتاب الحجر .
٣ - كتاب النور .
٤ - كتاب الإيضاح .
٥ - كتاب أسطقس الأس .

● جابر بن حيان : كتاب البحث - مخطوط تحت رقم ٢٨٦١ وبدار الكتب المصرية .

● جلال محمد موسى (دكتور) : منهج البحث العلمى عند العرب - الطبعة الأولى - بيروت عام ١٩٧٢م .

● حاجى خليفة : كشف الظنون على أسامى الكتب والفنون - استامبول - الطبعة الأولى - عام ١٩٤١م .

● الخوارزمى : مفاتيح العلوم - الطبعة الأولى - القاهرة عام ١٣٤٢هـ .

● دائرة المعارف الإسلامية - لجنة الترجمة والتأليف والنشر - عام ١٩٣٢م .

● زكى نجيب محمود (دكتور) : المنطق الوضعى - الطبعة الثانية - الكتاب الثالث - الأنجلو - القاهرة ١٩٥٦م .

● جابر بن حيان - أعلام العرب - العدد ٣ - مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦١م .

● عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ العلم - الطبعة الأولى - القاهرة - دار المعارف - عام ١٩٦٦م .

● عبد الرحمن بدوى (دكتور) : مناهج البحث العلمى - الطبعة الأولى - النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٣م .

● قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب - الطبعة الأولى - دار المعارف - عام ١٩٦٠م .

● القفطى : تاريخ الحكماء - الطبعة الأولى - طبعة لينبرج - عام ١٣٢١هـ .

● كروثر (ج) : العلم وعلاقته بالمجتمع - ترجمة د. إبراهيم حلمى - الطبعة الأولى - القاهرة عام ١٩٤٧م .

● محمد كمال عز الدين : العلوم عند العرب - الطبعة الأولى - القاهرة - بدون تاريخ .

● محمود قاسم (دكتور) : المنطق الحديث ومناهج البحث - الطبعة الأولى - الأنجلو المصرية - ١٩٦٦م .

● ميللى (ألدو) : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى - الترجمة العربية لمحمد يوسف موسى وآخرين - الطبعة الأولى - دار القلم - القاهرة ١٩٦٢م .

● هونكه (زيغريد) : شمس الله تسطع على الغرب - ترجمة فاروق بيضون - الطبعة السادسة - بيروت ١٩٨١م .

المراجـع الأجنبيـة :

• Irving: Reading of logic.

• Hull L.W.H: History and philosophy of science 4th Printing – London – 1965.

• Holmyard: Makers of chemistry – Oxford – 1946: Chimestry to the Time of Dalton - London- 1965.

• Jevons: Principles of science – London – 1879.

• Sarton (George): Introduction to the history of science – 3 Vols – Baltimore 1927.

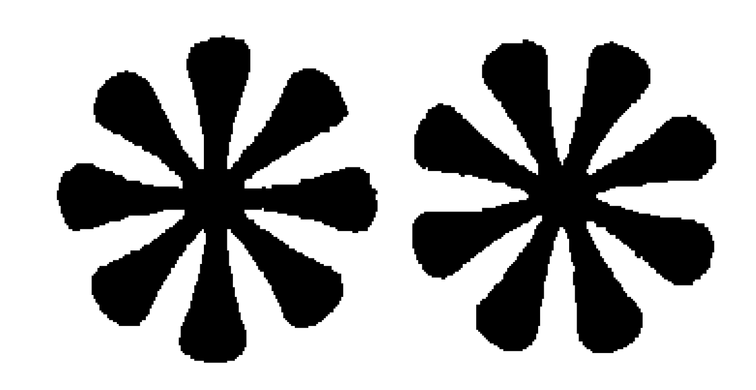
• Cample (Donald): Arabian medicine and its influence on middle ages 2 Vols. London 1926.

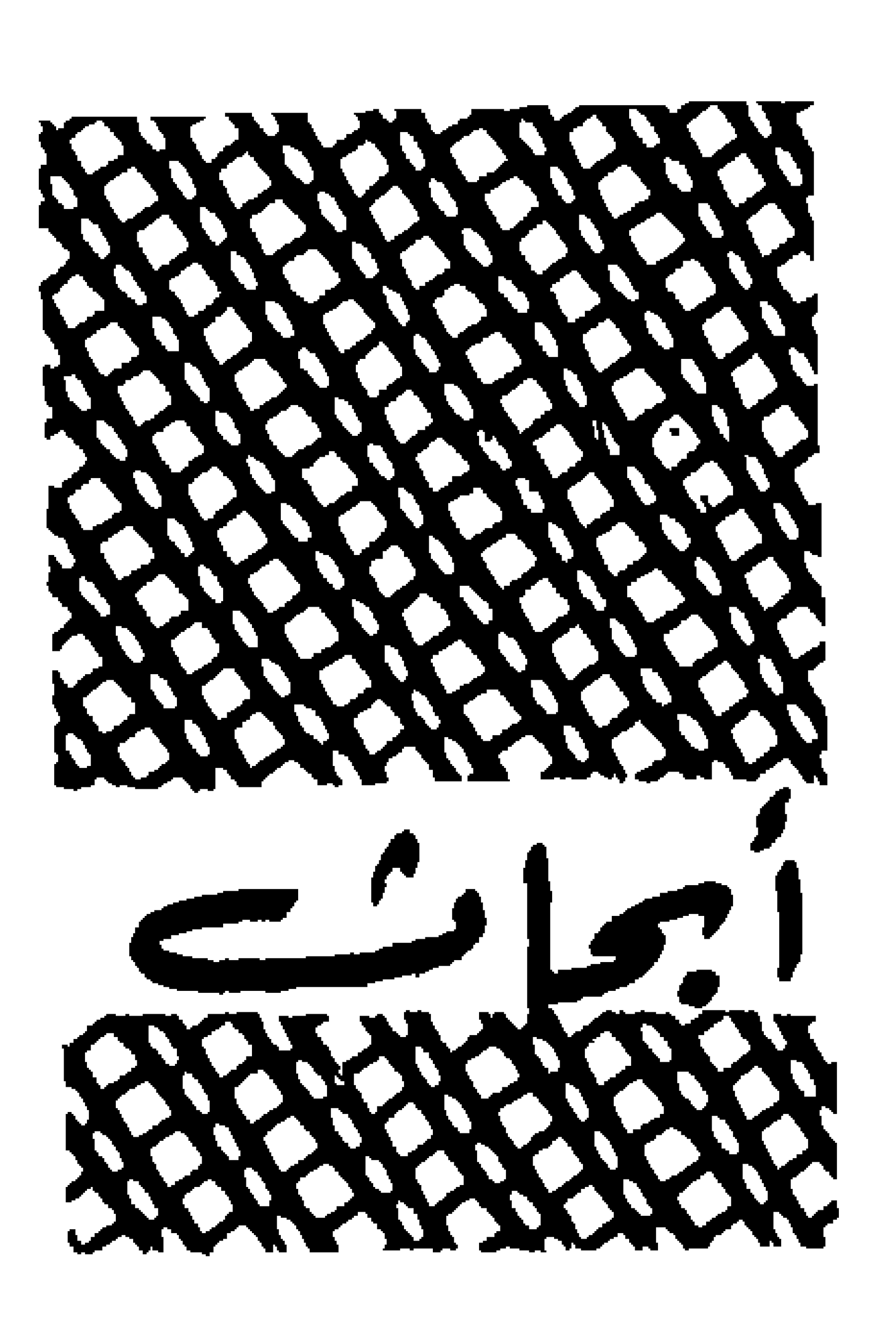
• Kraws (Paul) Gabir Ibn Hayyan Tome 11. Cairo 1942.

مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية .

• Crombic A.C. The Origines of the experimental science – Oxford – 1952.

• Russell, R: Jabir Ibn Hayyan – London – 1978.





تذبذب أسعار النقود الورقية "١"

وأثره على الإلتزامات على ضوء قواعد الفقه الإسلامى [١]

بقلم د . على محيي الدين القرة داغي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين

وبعد

فقد اكتنف العملات الورقية منذ ظهورها في أوروبا اضطراب شديد، وتذبذب في معظم الأوقات، ونالت قسطاً كبيراً من التقلبات : صعوداً ونزولاً، قوة وضعفاً وتضخما وتدهوراً في قيمتها، بل انهياراً وانخفاضاً حاداً قد يصل في بعض الأحيان إلى أن تفقد قوتها الشرائية ومعياريتها للسلع، بحيث تصبح السلع لها معياراً كما حصل في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، والثانية، وقد أصبحت أصابع الاتهام تمتد نحو العملات الورقية بأنها السبب الأهم في التضخم الذى تعاني منه معظم الدول،

ويؤكد ذلك أن مثل هذا التضخم والتذبذب لم يشهد مثلهما العالم حينما كانت النقود الذهبية والفضية سائدة فيه .

وعلى الرغم من كل هذه الآثار الخطيرة التي ترتبت على العملات الورقية فإنها لم تفقد بعد قيمتها الاقتصادية وأهميتها في عالم الاقتصاد، فلا تزال شريانه العام الذى يتأثر به جميع فروع التعامل المحلي والعالمي، وتتحمل قسطاً كبيراً من المسئولية عن الاستقرار المالي، أو زعزعته وعدم استقراره .

والذى عقدنا العزم على بحثه هنا ليس إثارة الشك في نقدية هذه العملات الورقية، لأن العرف على ذلك قائم، ولا في إيجاب الزكاة فيها لأنها مال[٢] ولا في الربا، حيث

إن الربا فيها ثابت ، وإنما لبحث مايترتب على تذبذب أسعار النقود من آثار في الحقوق والالتزامات : فهل هى مثل الذهب والفضة في جميع الأحكام أم أنها تختلف عنهما في بعض الأحكام ؟ ، — أى تؤدي بعض وظائف النقود دون بعض — وبعبارة أخرى هل هى مثلية حتى يكون الرد فيها بالمثل دون النظر إلى قيمتها أم أنها قيمية يلاحظ فيها القيمة ولكن مع وضع معايير لها حتى لاتضطرب الأحوال .

لاشك أن النتيجة على كلا الافتراضين لاتخلو من مخاطر ، وذلك لأن القول بمثليتها تترتب عليه مشاكل تعتبر — في نظرنا — مظالم يجب الابتعاد عنها ، وكذلك القول بقيميتها يؤدي إلى خلخلة النظام النقدي وتذبذبه بشكل خطير ، وينتج عنه عدم وجود النقد في عالمنا المعاصر ، ولكن هل بالإمكان الوصول إلى حل وسط يحفظ للنقد الورقي نقديته ، ويلاحظ فيه قيمته على ضوء معايير مرنه لها ضوابطها وشروطها — كما سيأتي —

وحتى تكون الصورة أكثر وضوحاً نضرب هنا مثالين لهذا التذبذب الخطير في أسعار العملات الورقية :

المثال الأول : أقرض شخص عام ١٩٧٠م مبلغاً قدره مئة ألف ليرة لبنانية لآخر يريد الآن (أى في اكتوبر ١٩٨٧) ردها . فما الواجب عليه ؟ هل نقول بالمثلية ونقف عند الشكل ويكون جوابنا بوجوب رد المبلغ المذكور بالليرة اللبنانية نفسها ، أم نقول : نلاحظ القيمة والقوة الشرائية لهذا النقد في وقت القبض ، حيث كان المبلغ السابق في وقته يشتري به منزل محترم ، أو مطابع ، أو عشرات الأطنان من الغذاء ، أو عدة آلاف من الذهب ، وكان يساوي حوالي خمسين ألف دولار أمريكي حيث كانت الليرة الواحدة تساوي نصف دولار أمريكي تقريباً ، أما الآن فالدولار الواحد يساوي حوالي (٤٠٠ ليره)[٣] فعلى ضوء ذلك فمئة ألف ليرة تساوي الآن (٢٥٠) دولاراً فقط ، فعلى ضوء ذلك فالدائن لم يسترد في مقابل مبلغه الكبير إلا هذا المبلغ الضئيل الذى لايساوي أكثر من أن يطعم به عدد محدود من الناس ، ولايشتري به إلا حوالي ستة عشر غراماً من الذهب الخالص ، بل إن الصحف نشرت أن بعض اللبنانيين زينوا بيوتهم بهذه العملات الورقية لأنها أرخص حتى من الورق العادى نفسه .

المثال الثاني : ماحدث للمارك الألماني بعد الحرب العالمية الأولى والثانية حيث إنهارت قيمته وأصبحت عشرات الآلاف منه لايشتري بها إلا رغيف واحد ، فلو أخذ شخص من آخر آنذاك دينا قدره عشرة آلاف مارك ليشتري بها رغيفاً أو نصف رغيف ، ثم مضت السنون ، وارتفع المارك الألماني — كما في وقتنا الحاضر — وطالب الدائن المدين بالاسترداد فكم يرد ؟ هل يرد المبلغ السابق رعاية للمثل أم تلاحظ فيه قيمته الشرائية في وقته ؟ فالمبلغ السابق اشترى به المدين في وقته نصف رغيف ، أما الآن فهو

يساوي حوالي (٥٨٩٥) دولاراً أى يشتري به عدة أطنان من المواد الغذائية .

ولا يقال : إن هذين المثالين من الأمور النادرة التي لاتعكس قاعدة عامة ، وذلك لأن أغلب العملات قد أصابها تذبذب كبير مثل الليرة التركية، والجنيه المصرى، والدينار العراقي ، والليرة السورية ، والروبية ، وغيرها من العملات العربية والإسلامية والأجنبية ، وإن كانت بنسب متفاوتة ، كما أن نسبة الهبوط ، أو الارتفاع لم تصل إلى مابلغته الليرة اللبنانية ، والمارك الألماني .

ثم إن الآثار التي نجمت عنها لاتقف عند رد القروض ، بل تشمل جميع الحقوق والالتزامات المؤجلة ، مثل الإيجارات ، والرواتب، والمهور ، وبدل الطلاق (الخلع) وغير ذلك .

وبالنسبة لكثير من الدول الغربية ــ مصدر نشأة النقود الورقية ــ تفادوا كثيراً من مشاكلها على مستوى الإجارات ، والرواتب ، حيث إنها تلاحظ نسبة التضخم ، وتراعى القوة الشرائية للعملة ، ووضعت بعضها سلة للسلع يقيسون بها القوة الشرائية للنقود ، كما أن النظام الغربي الرأسمالي قائم على الفوائد الربوية التي تغطي ــ في نظره غالبا ــ تذبذبت النقود واضطراب أسعاره في حين أن نظامنا الإسلامي لايسمح بذلك قطعا .

وفي الواقع قد بلغت هذه المشكلة ذروتها وترتبت عليها نتائج خطيرة أدت إلى إعادة النظر في كثير من المسائل المتعلقة بنظام النقد العالمي ، ولذلك أولاها الاقتصاديون العالميون عناية بالغة ، وأدركوا سلبيات نظام الورق النقدي ، وماترتب عليه من صعوبات جمة ، ومشاكل خطيرة وقعت في حبائلها الدول والأفراد ، فقد عقدت لأجل وضع الحلول لها مؤتمرات دولية على مستوى المتخصصين ، ورؤساء الدول ، والتي كان آخرها مؤتمر صندوق النقد الدولي في شهر سبتمبر ١٩٨٧ الذى كان المندوب الأمريكي قد اقترح فيه ربط الدولار بالذهب ، بأن يوافق المؤتمر على أن يكتب عليه أن الدولار يساوي كذا من الذهب ، وحينئذٍ يرتبط الدولار بالذهب ، ويستقر سعره ، ولكن دون أن تضع أمريكا في مقابله غطاءً حقيقياً من الذهب ، ولذلك تصدى له المندوب البلجيكي وسفّه رأيه ، واعتبر ذلك غنماً دون أن يكون عليه غرم ، ومعنى ذلك لو قدمت أمريكا غطاءً فعلياً من الذهب لرضي به المؤتمرون ، كما أنه بجانب ذلك اقتصاديين غربيين يدعون بكل مالديهم من قوة إلى إعادة الغطاء الذهبي لكن صوتهم خافت نتيجة التعتيم الإعلامي .

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن هذه المشاكل جاءت إثر تقرير نظام ورقى ليس لنا ــ نحن المسلمين ــ دور في إنشائه ، ولا في تطويره وماترتب عليه من تضخم ، حيث ولد هذا النظام الورقي في أحضان الغرب والنظام الرأسمالي ، وكانت ولادته بحيلة قانونية ــ كما نشرحها ــ ومن هنا

فلا بد أن لا ننظر إليه نظرة تقديس بحيث لايمكن أن يمسُّها تغيير أو تبديل ، أو نعتبره الذى لايمكن تغييره ، أو الاجتهاد فيه ، فقد رأينا الاقتراح الأمريكي القائم على ربط الدولار بالذهب مرة أخرى ، بعد أن ألغي هذا الربط نتيجة الضغوط الاقتصادية ، ولو كان لأمريكا غطاء فعلي من الذهب لقبله المؤتمرون .

ومن جانب آخر إن الدولة الغربية الكبرى تستطيع من خلال ربط نقود كثير من الدول بنقودها أن تتحكم حسب مايحقق مصالحهم ، فأمريكا تستطيع من خلال نقدها الذى ارتبطت به كثير من نقود العالم والمعاملات الدولية أن تضرب مصالح كثير من الدول من خلال تخفيض سعر الدولار ، كما حصل بالنسبة لليابان حيث قامت بعدة إجراءات أدت إلى خفض سعر الدولار ، وبالتالي ارتفع سعر الين الياباني ، وترتب على ذلك ارتفاع أسعار المنتجات اليابانية وخفض أسعار المنتوجات الأمريكية ، أو ثباتها ، وبالتالي إقبال الناس عليها ، كما نراه الآن حيث أقبل الناس على شراء السيارات الأمريكية بدلاً من السيارات اليابانية ، وأيضا يمكن للغرب التحكم في عدم الفاعلية في كثير المساعدات التي تقدم إلى الدول الفقيرة ، حيث إن التضخم يقلل من فاعليتها ، فلو كانت نقود الدول مرتبطة بالذهب والفضة فهل كان بإمكان أية دولة أن تتحكم بهذه الصورة في مصير الشعوب والأفراد ؟ وهل كانت الحروب تؤثر في دخول الأفراد وأموالهم التي جمعوا بعرق الجبين ثم تصبح بين عشية وضحاها شيئاً لاقيمة له .

وسنتكلم في هذا البحث عن تعريف النقود والسياسية النقدية في الإسلام بإيجاز ، ثم عن نبذة تاريخية عنها ، وكيفية ظهور العملات الورقية ، والأساس الذى اعتمدت عليه ، وعلاقتها بالذهب والفضة ، ثم نتناول فيه أحكام الذهب والفضة ، وأحكام الفلوس إذا كانت رائجة ، أو كاسدة ، أو ملغية ، ثم نثير موضوع القيميات والمثليات في الفقه الإسلامي والمعايير التي وضعها الفقهاء لهما ، ثم مدى تطبيقها على النقود الورقية ، ثم نصل إلى خلاصة البحث والرأى الذى يرجحه الدليل وتأصيله الفقهي ، والمعيار الذى نعتمد عليه عند التقويم ، ومتى نلجأ إليه ! وزمن التقويم ومكانه ، ومايدور في هذا الفلك بإذن الله تعالى .

المقدمة :

قبل أن نخوض في غمار البحث أرى من الضروري أن نذكر بعض مبادىء تكون ممهدات له وهي :

المبدأ الأول : أن ماورد فيه النص الثابت من الكتاب والسنة ، الخالي من المعارض المعتبر لايجوز الاجتهاد بخلافه تحت أى غطاء ، «فلا اجتهاد مع النص» لأنه الأصل وماعداه الفرع فلا ينبغي أن يعارض الأصل بالفرع ، ولكن ذلك لايمنع من الاجتهاد في النص من حيث الدلالات والمعاني والعلل المعتبرات .

ولما كانت النقود الورقية حديثة العهد لم تكن موجودة في عصر الرسول الكريم ﷺ ولا في عصر الصحابة والتابعين والفقهاء ، وإنما ظهرت في عصرنا الحاضر ، لذلك فباب الاجتهاد فيها مفتوح على ضوء القواعد العامة في فقهنا الإسلامي العظيم ، ومن هنا فوجود الأراء السائدة فيها سواء كانت على شكل رأى فردي ، أو رأى بعض مجامع فقهية لايمنع من طرح هذه القضية مرة أخرى لاسيما إذا صاحبتها ظروف وملابسات جديدة لم تكن موجودة ، أو لم تظهر بشكلها الحالي من قبل للوصول إلى تأصيل الرأى المختار من خلال الأطر العامة والقواعد الكلية للشريعة الغراء مع ملاحظة ماجدّ فيها من أمور لم تكن موجودة من قبل .

المبدأ الثاني : أن الاجتهادات المبنية على المصلحة تدور معها وجوداً وعدماً ، وقد عقد ابن القيم لها فصلاً في كتابه القيم : أعلام الموقعين ، وسرد لذلك أمثله كثيرة .

المبدأ الثالث : رعاية المقاصد والمبادىء الأساسية والقواعد الكلية التي انبثقت من الشريعة الغراء مقدمة على رعاية الجزئيات والفروع ، ولاسيما إذا كانت اجتهادية ، فمن هذه المبادىء : مبدأ العدل وعدم الظلم ، الذى جاء لأجله الإسلام قال تعالى : ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ...**﴾[٤] يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «والأصل في العقود جميعها هو العدل ؛ فإنه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب ... ، والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم ، وعن الميسر لما فيه من الظلم»[٥] والإسلام هو العدل المطلق في كلا الاعتبارات والأحوال ، ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[٦] ولذلك أمر بتحقيق العدالة حتى مع المرابين ﴿**لاتظلمون ولا تظلمون**﴾[٧] فكيف لايطبق هذا المبدأ على الدائنين .

ومن هذه المبادىء والقواعد العامة قاعدة «لاضرر ولا ضرار»[٨] التى هى حديث نبوي شريف تلقته الأمة بالقبول ، وأصبح من الكليات التي عليها مدار الفقه الإسلامي .

المبدأ الرابع : مراعاة حقيقة الشيء دون الشكل والاسم فقط، ومن هنا فلابد من رعاية الجانب التأريخي والمراحل التي مرت بها النقود الورقية . والظروف التي أحاطت بكيفية ظهورها حيث كانت في البداية بمثابة ورقة توثيق وسند بالذهب المودع عند الصراف ، أو البنك ثم تبنتها الدولة بغطاء كامل ، ثم بغطاء ناقص ، ثم ألغت هذا الغطاء ــ كما سيتضح فيما بعد ــ ومن هنا فما قاله العلماء حولها لابد من رعاية هذا الجانب التأريخي ، فلا نحمل قولهم في فترة زمنية محددة بخصوص النقد الورقي على اطلاقه وعمومه بل لابد من ملاحظة هذا البعد التأريخي والظروف التي لابسته .

فعلى ضوء هذه المبادىء العامة ، والمقاصد العامة للشريعة ، والنصوص

الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ نسير في إلقاء المزيد من الضوء على هذه المسألة المهمة التي تمس حياتنا المعاصرة ، باحثين عن كل مسألة فقهية تتعلق بها في بطون الكتب الفقهية مهما كانت متناثرة كي تكون تأصيلاً لها وبمثابة جذور تعتمد عليها .

السياسة النقدية في الإسلام :

عنى العلماء المسلمون بالسياسة النقدية وأولوها عناية كبيرة ، وناطوها بالإمام ضمن وظائفه السلطانية قال الإمام أحمد : «لايصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان لأن الناس إن رخص لهم ركبوا العظائم ، فقد منع من الضرب بغير إذن السلطان لما فيه من الافتيات عليه»(٩) ولما فيه من المخاطر العظيمة ، كما أوجبوا على الدولة الإسلامية أن توفر للنقود جواً من الاستقرار والثبات ، وتبعد عنها كل الوسائل المؤدية إلى اضطرابها وتذبذبها ، ولذلك حرم الغش فيها وشدد في ذلك أكثر من غيره باعتبار أن النقود معايير للأشياء ، فأضرار الغش فيها أكثر خطورة ، وأشد ضرراً وإضراراً ، يقول ابن خلدون : «ولفظ السكة كان اسماً للطابع ـــ وهي الحديدة المتخذة لذلك ، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش الماثلة على الدنانير والدراهم ، ثم نقل إلى القيام على ذلك ، والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه ، وهي الوظيفة فصار علماً عليها في عرف الدول ، وهي وظيفة ضرورية للملك إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان»(١٠) .

وقد نهى القرآن الكريم عن الغش فهو الكيل والميزان وبخس النقود فقال تعالى : ﴿.... **ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها** ....﴾(١١) وقال تعالى على لسان شعيب أيضا : ﴿**ويا قوم أوفوا الكيل والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين**﴾(١٢) وقد ذكر المفسرون أن المراد بالبخس هو قطع الدراهم والدنانير والانقاص منها والغش فيها يقول القاضي أبو بكر : «قال ابن وهب : قال مالك : كانوا ـــ أي قوم شعيب ـــ يكسرون الدنانير والدراهم ، وكذلك قال جماعة من المفسرين المتقدمين ، وكسر الدنانير والدراهم ذنب عظيم ، لأنها الواسطة في تقدير قيم الأشياء والسبيل إلى معرفة كمية الأموال ، وتنزيلها في المعاوضات حتى عبر عنها بعض العلماء بأنها القاضي بين الأموال عند اختلاف المقادير ، أو جهلها ، وإن من حبسها ولم يصرفها فكأنه حبس القاضي وحجبه عن الناس ، والدراهم والدنانير إذا كانت صحاحاً قام معناها ، وظهرت فائدتها ، فإذا كسرت صارت سلعة ، وبطلت الفائدة فيها ، فأضر ذلك بالناس ، فلأجله حرم . وقد قال ابن المسيب : قطع الدنانير والدراهم من

الفساد في الأرض ، وكذلك قال زيد بن أسلم في هذه الآية ، وتستره بها ، ومثلها عن يحيى بن سعيد من رواية مالك عنهم كلهم .

وقد قيل في قوله تعالى : ﴿**وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولايصلحون**﴾[١٣] قال زيد بن أسلم : «كانوا يكسرون الدراهم والدنانير ...»[١٤] وقد شدّد العلماء في عقوبة الغش في النقود ، فقد روى عن عمر بن عبد العزيز أنه جعله من الفساد في الأرض[١٥] ، ولذلك نرى جاء النهى عن الافساد في الأرض بعد قوله تعالى : ﴿**ولا تبخسوا الناس أشياءهم**﴾ في الآيتين السابقتين ، بل إن بعض العلماء ذهبوا إلى عدم قبول شهادته ، قال ابن العربي : «قال أصبغ : قال عبد الرحمن بن القاسم : من كسرها لم تقبل شهادته ، وإن اعتذر بالجهالة لم يعذر ...» ثم قال القاضي : «إذا كان هذا معصية وفساداً يرد الشهادة فإنه يعاقب من فعل ذلك ، واختلف في عقوبته على ثلاثة أقوال :

الأول : قال مالك : يعاقبه السلطان على ذلك هكذا مطلقا ، (أى يُناط الأمر في عقوبته باجتهاد الإمام حسب الظروف والملابسات التي تحيط بكل قضية) .

الثاني : قال ابن المسيب ــ ونحوه عن سفيان ــ : إنه مر برجل قد جلد ، فقال ابن المسيب : ماهذا ؟ فقالوا : رجل كان يقطع الدراهم . قال ابن المسيب : هذا من الفساد في الأرض ، ولم ينكر جلده .

الثالث : قال أبو عبد الرحمن التجيبي : كنتُ عند عمر بن عبد العزيز قاعداً وهو إذ ذاك أمير المدينة فأتى برجل يقطع الدراهم ، وقد شهد عليه ، فضربه وحلقه ، فأمر فطيف به ... ثم قال له : إنه لم يمنعني أن أقطع يدك إلا أنى لم أكن تقدمت في ذلك قبل اليوم ... ، فقد تقدمت في ذلك فمن شاء فليقطع . قال ابن العربي معلقاً على هذا : «وأما قطع يده فإنما أخذ ذلك عمر ــ والله أعلم ــ من فصل السرقة ، وذلك أن قرض الدراهم غير كسرها ، فإن الكسر إفساد الوصف ، والقرض تنغيص القدر ، فهو أخذ مال على جهة الاختفاء ... وقد أنفذ ذلك ابن الزبير ، وقطع يد رجل في قطع الدراهم والدنانير» ثم قال : «وأرى القطع في قرضها دون كسرها ، وقد كنت أفعل ذلك أيام توليتى الحكم ...»[١٦] .

وقد اعتبره الإمام أحمد أيضا في رواية من الفساد في الأرض ، حيث سئل عن كسر الدراهم ؟ فقال : «هو عندي من الفساد في الأرض»[١٧] ، وذكر القاضي أبو يعلى أن مروان بن الحكم قطع يد رجل قطع درهماً من دراهم فارس ، وروى ابن منصور أنه قال لأحمد : «إن ابن الزبير قدم مكة فوجد بها رجلاً يقرض الدراهم فقطع يده»[١٨] .

كل ذلك يدل على مدى الأهمية والمخاطر التي تنجم عن التلاعب بالنقود التي يترتب عليه الظلم وهضم الحقوق ، واضطراب الأحوال والأسواق .

قال الشيخ رشيد رضا : «والبخس أعم من نقص المكيل والموزون ، فإنه يشمل غيرهما من المبيعات كالمواشي والمعدودات ، ويشمل البخس في المساومة ، والغش والحيل التى تنتقص بها الحقوق ، وكذا بخس الحقوق المعنوية كالعلوم والفضائل ...»[19] .

وإذا تدبرنا في الآيات الخاصة بمنع البخس نرى أنها تضمنت في المكانين النهى عن الإفساد ، والتأكيد على أن التوحيد وعدم البخس هو الخير ففي سورة الأعراف : ﴿... **ياقوم اعبدوا الله ... فأوفوا الكيل والميزان ولاتبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين**﴾ وفي سورة هود : ﴿**وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولاتعثوا في الأرض مفسدين بقية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين**﴾ حيث يدلان بوضوح مدى العلاقة الوثيقة بين الإفساد والبخس وعدم الوفاء بالكيل والميزان بالقسط ، ثم التأكيد فيهما على أن التوحيد والالتزام بالعدالة وعدم بخس الأشياء والنقود يعود بالنفع والخير على المجتمع وعلى الإنسانية جميعاً ، ومانراه الآن من مشاكل التضخم والديون يؤكد ذلك ، ويبرهن على أن إصلاح المجتمع وسعادته لايتأتيان إلا من خلال العدالة والحفاظ على الاستقرار والتوازن المطلوب ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر نرى القرآن الكريم أمر بعبادة الله وحده ثم دعاهم إلى العدالة وعدم الغش ، مما يدل على أن القدرة على الإصلاح لا تتأتى إلا إذا كانت قد سبقها الإعداد الروحي الإيماني ، بقول الأستاذ رشيد رضا : «فالتحقيق الذى ثبت بالدلائل العقلية والنقلية والتجارب الدقيقة أن ملكات الفضائل لا تطبع في الأنفس إلا بالتربية الدينية»[20] .

ويقول ابن رشد : «الدنانير التي قطعها من الفساد في الأرض هى الدنانير الدائمة التي تجوز عدداً بغير وزن ، فإذا قطعت فردت ناقصة غش بها الناس فكان ذلك من الفساد في الأرض ، وقد جاءت في تفسير قوله تعالى : ﴿**قالوا ياشعيب أصلواتك تأمرك أن نترك مايعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا مانشاء**﴾[21] : «أنهم أرادوا بذلك قطع الدنانير والدراهم ، لأنه كان نهاهم عن ذلك ...»[22] .

وقد حرم الإسلام الغش في كل شيء ، ومنه النقود فقال ﷺ : «ومن غشنا فليس منا»[23] ، قد دلت السنة المشرفة على حرمة كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا إذا كان فيها أمر يقتض ذلك، فقد روى أحمد والحاكم وابو داود وابن ماجه بسندهم أن رسول الله ﷺ نهى أن تكسر سِكَّة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس[24] قال الشوكاني : «وفي معنى كسر الدراهم ... كسر الفلوس التي عليها سكة الإمام ، ولا سيما إذا كان التعامل بها جارياً بين المسلمين كثيراً . والحكمة في النهى : مافي الكسر من الضرر بإضاعة المال

لما يحصل من النقصان في الدراهم ونحوها إذا كسرت ، وأبطلت المعاملة بها ، ... ولا يخفى أن الشارع لم يأذن في الكسر إلا إذا كان بها بأس ، ومجرد الإبدال لنفع البعض ربما أفضى إلى الضرر بالكثير من الناس» وقال أبو العباس ابن سريج : «إنهم كانوا يقرضون أطراف الدراهم والدنانير بالمقراض ويخرجونهما عن السعر الذى يأخذونهما به ، ويجمعون من تلك القراضة شيئاً كثيراً بالسبك كما هو معهود في المملكة الشامية وغيرها ، وهذه الفعلة هي التى نهى الله عنها قوم شعيب بقوله : ﴿ولاتبخسوا الناس أشياءهم﴾ فقالوا : «أصلواتك تأمرك أن نترك مايعبد أباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ...» يعنى الدراهم والدنانير (مانشاء) من القرض — أى القطع — ولم ينتهوا عن ذلك ، فأخذتهم الصيحة[٢٥] .

وقد تكلم الفقهاء عن واجبات الإمام نحو إصدار النقود حيث حصروه عليه ، ولم يسمحوا لغيره من المؤسسات الخاصة بإصدارها ، ترتب على ذلك أن يكون حجم النقود بالقدر المطلوب بحيث لايؤدي إلى تضخم ، أو انكماش ، بالإضافة إلى أن الطلب على النقود في إطار الإسلام ليس في اكتنازها واختزانها ، ولا لاستخدامها في إحداث التلاعب في أسعار السلع ، وإنما هو ينصرف إلى دافع المعاملات ، الأمر الذى يحدث قدراً كبيراً من التوازن بين الكمية المعروضة ، والكمية المطلوبة من النقود[٢٦] ، ويدل على ذلك تحريم الاكتناز ، بل إن فرض الزكاة على النقود يجعل صاحبها لايفكر في الاختزان المجرد وإلا تتأكلها الصدقة والنفقة ، وذلك لأن مهمة النقود أن تتحرك ، وتتداول لا أن تكتنز وتحبس فتؤدي إلى كساد الأعمال وانتشار البطالة ، وركود الأسواق ، وانكماش الحركة الاقتصادية[٢٧] ، ولذلك اقترح بعض علماء الاقتصاد الغربيين أن يحدد للنقود تاريخ للإصدار والانتهاء بحيث تفقد قيمتها بعد مضى مدتها فحينئذ لاتكون قابلة للاكتناز والادخار[٢٨] .

ولم يكتف الفقهاء بمجرد إناطة إصدار النقود إلى الامام بل قالوا : «ينبغي أن لا يغفل النظر إن ظهر في سوقهم دراهم مبهرجة ومخالطة بالنحاس بأن يشتد فيها ، ويبحث عمن أحدثها ، فإذا ظفر به أناله من شدة العقوبة ، وأمر أن يطاف به الأسواق لينكله ويشرد به من خلفه لعلهم يتقون عظيم مانزل من العقوبة ويحبسه بعد على قدر مايرى ، ويأمر أوثق من يجد يتعاهد ذلك من السوق حتى تطيب دراهمهم ودنانيرهم ، ويحرزوا نقودهم ، فإن هذا أفضل مايحوط رعيته فيه ويعمهم نفعه في دينهم ودنياهم»[٢٩] .

وقد حذر شيخ الإسلام ابن تيمية من المخاطر الناجمة عن شيوع العملات الزائفة ومسؤلية الإمام نحوها فقال : «ولهذا ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوساً تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم ، ولا يتجر ذو السلطان في الفلوس أصلاً ...»

ولا بأن يحرم عليهم الفلوس التي بأيديهم ، ويضرب لهم غيرها ، بل يضرب مايضرب بقيمته من غير ربح فيه ، للمصلحة العامة ، ويعطي أجرة الصناع من بيت المال ، فإن التجارة فيها باب عظيم من أبواب ظلم الناس ، وأكل أموال الناس بالباطل ، فإنه إذا حرم المعاملة بها حتى صارت عرضاً ، وضرب لهم فلوساً أخرى : أفسد ماعندهم من الأموال بنقص أسعارها ، فيظلمهم فيها ، وظلمهم فيها بصرفها بأغلى سعرها .

وأيضا فإذا اختلفت مقادير الفلوس صارت ذريعة إلى أن الظلمة يأخذون صغاراً فيصرفونها ، وينقلونها إلى بلد آخر ، ويخرجون صغارها ، فتفسد أموال الناس ....(٣٠) .

وقد ذكر فقهاؤنا الأجلاء أن فساد النقود دليل على فساد السياسة ، قال القاضي أبو يعلي : «وقد كان الفرس عند فساد أمورهم فسدت نقودهم» ، ولذلك لم يجوز الحنابلة — في الرواية الراجحة — إنفاق المغشوشة ، فقال أحمد في رواية محمد بن إبراهيم ، وقد سأله عن المزيفة فقال : «لايحل ، قيل له : إنه يراها ويدري أى شيء هى ؟ قال : الغش حرام وإن بين» هذا إذا كان الغش بيناً أما إذا كان الغش لايظهر فلا يجوز رواية واحدة(٣١) .

ويقول السيوطي : يكره للإمام إبطال المعاملة الجارية بين الناس ... وقال الشافعي والأصحاب : يكره للإمام ضرب الدراهم المغشوشة للحديث الصحيح : «من غشنا فليس منا» ، ولأن فيه إفساداً للنقود وإضراراً بذوى الحقوق وغلاء الأسعار ... ، وغير ذلك من المفاسد ... ومن ملك دراهم مغشوشة كره له إمساكها ، بل يسكبها ويصفيها ...(٣٢) .

وقد اتخذ الفقهاء عدة وسائل عملية لمنع تداول العملات المغشوشة إضافة إلى تحريمها وفرض العقوبات على من يقوم بصنعها وتداولها والترهيب بالعذاب الأخروى عليها ، من هذه الوسائل أن العملات المضروبة الصحيحة السالمة الكاملة هى التي يقع عليها العقود والحقوق عند ذكرها مطلقة ، ومنها امتناع العاملين على الخراج والصدقات والجبايات من أخذ المغشوشة ، يقول الماوردي ، وأبو يعلي : «وإذا خلص العين والورق من غش كان هو المعتبر في النقود المستحقة ، والمطبوع منها بالسكة السلطانية الموثوق بسلامة طبعها ، المأمون من تبديلها وتلبيسها هى المستحقة ... ، ولذلك كان هو الثابت في الذمم فيما يطلق من أثمان المبيعات وقيم المتلفات ... فأما مكسور الدراهم والدنانير فلا يلزم آخذه في الخراج ، لالتباسه ، وجواز اختلاطه ، ولذلك نقصت قيمتها عن المضروب الصحيح ...»(٣٣) .

ومن مظاهر هذه العناية توحيد المكاييل والموازيين :

جاء الإسلام ولم يكن للعرب نقود خاصة بهم ، وإنما كنت ترد إليهم الدراهم من الامبراطورية الفارسية ، والدنانير من

الامبراطورية الرومية ، قال ابن عبد البر : «كانت الدنانير في الجاهلية ، وأول الإسلام بالشام وعند عرب الحجاز كلها رومية تضرب ببلاد الروم عليها صورة الملك ، واسم الذى ضربت في أيامه مكتوب بالرومية ، ووزن كل دينار منها مثقال كمثقالنا هذا ... وكانت الدراهم بالعراق ... كسروية عليها صورة كسرى واسمه فيها مكتوب بالفارسية ووزن كل درهم منها مثقال ...»[٣٤] ، ويقول الرافعي : «وقد ذكر الشيخ أبو حامد وغيره أن المثقال لم يختلف في جاهلية ولا إسلام ، وأما الدراهم فإنها كانت مختلفة الأوزان ، والذى استقر الأمر عليه في الإسلام أن وزن الدرهم الواحد ستة دوانيق ، كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب ...»[٣٥] وقال الحافظ ابن حجر : «غالب ماكانوا يتعاملون به من أنواع الدراهم في عصره ﷺ هو أربعة فأخذوا واحداً من هذه وقسموها نصفين وجعلوا كل واحد درهماً ...»[٣٦] .

ولكن الصحيح هو أن الدراهم أيضا كانت معلومة الوزن والمقدار في عصر النبى ﷺ وذلك لأنها تعلقت بها أحكام شرعية من زكاة ونحوها ، ولايمكن أن تتعلق الأحكام إلا بشيىء معلوم ، يقول الامام النووي : «الصحيح الذى يتعين اعتماده واعتقاده أن الدراهم المطلقة في زمن رسول الله ﷺ كانت معلومة الوزن معروفة المقدار ، وهى السابقة إلى الأفهام عند الإطلاق وبها تتعلق الزكاة وغيرها من الحقوق ، والمقادير الشرعية ، ولا يمنع من هذا كونه كأن هناك دراهم أخرى أقل أو أكثر من هذا القدر ، واطلاق النبى ﷺ الدراهم محمول على المفهوم عند الاطلاق ، وهو كل درهم ستة دوانق ، وكل عشرة سبعة مثاقيل ، وأجمع أهل العصر الأول فمن بعدهم إلى يومنا على هذا ، ولا يجوز أن يجمعوا على خلاف ماكان في زمن رسول الله ﷺ ، وخلفائه الراشدين» ثم نقل عن القاضي عياض قوله : «لايصح أن تكون الأوقية والدراهم مجهولة في زمن رسول الله ﷺ وهو يوجب الزكاة في أعداد منها وتقع بها البياعات والأنكحة كما ثبت في الأحاديث الصحيحة.... وقول من زعم أن الدراهم لم تكن معلومة إلى زمن عبد الملك بن مروان ، وأنه جمعها برأى العلماء ... قول باطل ...»[٣٧] وبهذا قال ابن خلدون في مقدمته[٣٨] «وأيا ماكان فإن الرسول ﷺ قد وحّد لأمته الموازين والمكاييل فقال : «الوزن وزن أهل مكة ، والمكيال مكيال أهل المدينة»[٣٩] وذلك «لأن أهل مكة كانوا أهل تجارة ، فكانوا يتعاملون بالأوزان من المثاقيل والدراهم والأواقي ونحوها ، فيكونون فيها أدق وأضبط ، أما أهل المدينة فكانوا أهل زرع وتمر فكانوا يتعاملون بالمكاييل من الوسق والصاع والمد ونحوها فكانوا فيها أدق وأضبط فأمر بالرجوع في كل معيار إلى من هم أعلم به ، وأضبط له ، وأحرص على الدقة فيه»[٤٠] .

وقد ذكر ابن خلدون أن الدرهم

والدينار كانا معلومى المقدار ، ولكن مقدارهما غير مشخص في الخارج وإنما كان معارفاً بينهم بالحكم الشرعي على المقدار في مقدارهما وزنتهما حتى استفحل الإسلام وعظمت الدولة ، ودعت الحال إلى تشخيصهما في المقدار والوزن كما هو عند الشرع ليستريحوا من كلفة التقدير ، وكان ذلك في عهد عبد الملك حيث شخص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو في الذهن ، ثم أبدى ابن خلدون آسفه على ماوقع من الدول الإسلامية من عدم اتباعها سياسة موحدة بهذا الاتجاه فقال : «فهذا هو الحق الذى لامحيد عنه ، ومن بعد ذلك وقع اختيار أهل السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينار والدرهم ، واختلفت في كل الأقطار والآفاق ، ورجع الناس إلى تصور مقاديرهما الشرعية ذهنا كما كان في الصدر الأول وصار أهل كل أفق يستخرجون الحقوق الشرعية من سكتهم بمعرفة النسبة التى بينها وبين مقاديرها الشرعية»(٤١) فقد أشار ابن خلدون إلى هذه الحقيقة الناصعة في عالم الاقتصاد وهى توحيد الأمة في مكاييلها وموازينها وربطها في ذلك أيضا بدينها ، وهذا ما التفتت إليها الدولة المتحضرة وغزتنا بها ، فلو قام المسلمون على مكاييل أهل المدينة وموازين أهل مكة كما أمرهم وأرشدهم إليهما رسولنا الكريم ﷺ لما وقع كل هذه الاختلافات فيهما ، وماكنا نسمع بالرطل البغدادي ، والرطل المصري ، والرطل الشامي وغيرها ، بل كانت الموازين والمكاييل ثابتة مستقرة لما أخذت كل هذه الجهود التى بذلها الفقهاء في هذه الأختلافات فيهما التابعة للبلدان والأزمان ، ولكانت مكايلنا وموازيننا هى السائدة في العالم(٤٢) . قال السندي : «.... وكانت الصيعان مختلفة في البلاد ... والدراهم مختلفة الأوزان في البلاد وكانت دراهم أهل مكة هى الدراهم المعتبرة في باب الزكاة فأرشدهم النبى ﷺ إلى ذلك بهذا الكلام»(٤٣) .

وقد حذر النبى ﷺ من خطورة الأختلاف في الموازين والمكاييل فقال لأصحابهما : «إنكم قد وليتم أمرين هلكت فيه الأمم السالفة قبلكم»(٤٤) كما حذر النبى ﷺ من مغبة التضحية بهذه المكاييل والموازين حيث جعلها من علامات الساعة فقال : «منعت العراق درهمها وقفيزها ، ومنعت الشام مَدْيُها ، ودينارها ، ومنعت مصر إردبها ودينارها»(٤٥) فقد تحقق ذلك الآن حيث تركت هذه النقود ، والمكاييل والموازين في العالم الإسلامي ، وسادت المكاييل والموازين الغربية وفقدت الأمة هذه الذاتية ، اذن فلابد من العودة إليها ومن هذا المنطلق نفسه دعا النبى ﷺ لأهل المدينة بأن يبارك الله تعالى في مكيالهم وصاعهم ومدّهم ، كما ذكر دعاء إبراهيم لأهل مكة(٤٦) .

وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية خطورة البخس في النقود والمكاييل والموازين فقال : «أما بخس المكيال والميزان فهو من الأعمال التي أهلك الله بها قوم شعيب ، وقص علينا قصتهم في غير موضع من القرآن لنعتبر بذلك ، والإصرار

على ذلك من أعظم الكبائر ، وصاحبه مستوجب تغليظ العقوبة ، وينبغي أن يؤخذ منه مابخس من أموال المسلمين على طول الزمان ويصرف في مصالح المسلمين إذا لم يكن إعادته إلى أصحابه»[٤٧] .

هذا وكانت النسبة بين الدرهم والدينار هي ٧ : ١٠ أى كل عشرة دراهم تساوي من حيث الوزن سبعة مثاقيل ، في حين أن كل دينار مثقال — كما ذكرنا — والمثقال يساوي (٤,٢٥ غرام) والدرهم يساوي (٢,٩٧٥ غ)[٤٨] أما من حيث القيمة فكانت النسبة العشر تقريباً حيث كان الدينار يساوي في عصر النبي ﷺ عشرة دراهم فقد روى أبو داود بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : «كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثماني مائة دينار ، وثمانية آلاف درهم»[٤٩] ولكن هذه النسبة لم تظل مستمرة حيث ارتفعت النسبة فصارت ١ /١٢ أى كل دينار يساوي اثنى عشر درهماً حيث روى أبو داود بسنده السابق : «فكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر فقام خطيباً فقال : «ألا إن الإبل قد غلت . قال : ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفاً ...»[٥٠] بل إن هناك بعض الروايات تدل على أن الدية قد بلغت قيمتها في عصر رسول الله ﷺ أيضا اثنى عشر ألف درهم[٥١] .

كل ذلك يعنى أن الإسلام قد أقر نظام المعدنين ، وربط بينهما ربطاً محكماً مما ساعد على ثبات الأثمان ، وعدم وقوع الناس في الظلم وهضم الحقوق ، كما شدد تشديداً منقطع النظير بخصوص الغش في العملات وكسر سكة المسلمين ، وبخسها ، لما يترتب عليها من مظالم بشعة ، واضطرابات ، وهذا ماتنبه إليه بعض علماء الاقتصاد الغربيين أخيراً من خلال قانون (جريشام) القائم على منع وجود العملة الرديئة في الدولة لأنها تطرد العملة الجيدة ، وبالتالي يصبح أموال الناس بدون مقابل يذكر[٥٢] حتى شبة البعض هذه المسألة بأنه كما أن شرار الناس يطردون خيارهم فكذلك تطرد العملة الرديئة العملة الجيدة[٥٣] .

ومن هذا العرض الموجز يتبين لنا أن السياسة النقدية في الإسلام تقوم على توفير جو الاستقرار للنقود ، والنظر إليها باعتبارها المعايير للأشياء والحاكم على السلع ، ومن هنا شدد في تحريم الغش في النقود ، وحرم قطعها وكسرها وكل مايؤدي إلى ظلم الناس وبخس أشيائهم والإضرار بحقوقهم والتزاماتهم ، وقد رأينا أن ابن القيم قد ذكر بوضوح أن على الدولة أن تحافظ على الأسعار المستقرة للنقود وأن لا تجعلها كالسلع ، ومن هنا لايتصور إذا طبقت هذه السياسة أن يحدث تضخم ، وذلك أن التضخم — كما يصوره الاقتصاد الحديث — هو بمثابة قطع جزء من النقد ، فلو حصل تضخم بنسبة ٥٠٪ فإن ذلك يعني أن الدولة اقتطعت من هذا النقد ٥٠٪ .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الفقهاء كما رأينا

ذكروا أن إصدار النقود من وظائف الدولة ولايجوز لغيرها من الأفراد إصدارها إلا بتخويل منها ، كما أن السياسة الإسلامية تقتضى جمع المسلمين على موازين ومكاييل ونقود متحدة لما في ذلك من أهمية ذاتية واقتصادية وسياسية علاوة على ذلك تحريم الإسلام للفوائد على النقود حيث إن لها تأثيرا كبيرا في قيمة النقود وتذبذبها .

التعريف بالنقد :

النقد لغة : خلاف النسيئة ، فيقال : نَقَدَ الدراهم يَنْقُدُها نَقْداً ، وانقتدها ، وتنقدها ، ونقده إياها نقداً : أى أعطاها نقداً معجلاً ، فانتقدها أى قبضها ، والنقد تمييز الدراهم ، فيقال : نَقَدْتُ الدراهم وانتقدتها إذا أخرجْتَ منها الزيف ، ويطلق النقد على الدرهم والدنانير أيضا[٥٤] ، ولذلك نرى الفقهاء يذكرون في كتاب الزكاة : باب زكاة النقدين كما نراهم يطلقون «النقدين» عليهما[٥٥] .

وفي اصطلاح الفقهاء :

حصر الفقهاء القدامى مفهوم النقدين ، أو النقود ، أو النقد في الذهب الفضة لما لهما من مميزات حتى قال بعضهم : إنهما قد خلقهما الله تعال لأداء هذا الدور[٥٦] ثم اختلفوا في أن غيرهما إذا راج بين الناس ، ونال رضاهم وثقتهم فهل يلحق بهما في الأحكام أولا ؟ فذهب جماعة منهم المالكية إلى أن العبرة في ذلك بالرواج عند الناس والقبول ، حتى قال الإمام مالك : «لو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة[٥٧] قال الخرشى : «حكم الفلوس حكم النقد وهى ليست من جزئيات النقد»[٥٨] وذهب آخرون منهم الشافعي إلى عدم الاعتداد بذلك ، ولذلك ظلت الفلوس غير ملحقة بالنقود عنده[٥٩] .

وقد ذكر فقهاؤنا عدة وظائف للنقود منها أنها «أثمان المبيعات ، وقيم المتلفات والديات» وشرح الإمام الغزالي بعضها شرحاً رائعاً حيث قال : «ومن نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير ، وبهما قوم الدنيا ، وهما حجران لامنفعة في أعيانهما — (أى من حيث ذاتهما حيث لاينفعان للأكل والشرب واللباس ، وإنما هما للزينة والجمال) — ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته ، وقد يعجز عما يحتاج إليه ، ويملك مايستغنى عنه كمن يملك الزعفران مثلاً وهو محتاج إلى جمل يركبه ، (أو بالعكس) فلابد بينهما من معاوضة ، ولابد في مقدار العوض من تقدير ، إذ لا يبذل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من الزعفران ، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال : يعطى منه مثله في الوزن ، أو الصورة ، وكذا من يشتري داراً بثياب ، ... أو دقيقا بحمار ، فهذه الأشياء لاتناسب فيها فلا يدري أن الجمل كم يسوى بالزعفران فتتعذر المعاملات جداً فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى

متوسط بينها يحكم فيها بحكم عدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بعد ذلك المساوى من غير المساوى فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأحوال حتى تقدر الأموال بهما ، فيقال : هذا الجمل يسوى مائة دينار ، وهذا القدر من الزعفران يسوى مائة فهما من حيث إنهما مساويان بشيء واحد ، إذن متساويان ، وإنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض في أعيانهما ولو كان في أعيانهما غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحا ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الأمر ، فإذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الأيدي ،

ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل ، ولحكمة أخرى هي التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانهما ، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب ، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب ، لأن غرضه في دابة مثلاً فاحتيج إلى شيء هو في صورته كأنه ليس بشيء وهو في معناه كأنه كل الأشياء ، والشيء إنما تستوى نسبته إلى المختلفات إذا لم تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها كالمرآة لا لون لها وتحكي كل لون ، فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض ... فهذه الحكمة الثانية ... ، وماخلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمر خاصة ؛ إذ لا غرض للآحاد في أعيانهما ، فإنهما حجران وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس وعلامة معرفة للمقادير مقومة للمراتب ...[٦٠] .

والذى يظهر لى رجحانه هو أن كل مانال ثقة الناس في التعامل به ، وأصبح ثمنا ومعيارا للأموال فهو نقد يجري فيه الربا ، وتجب فيه الزكاة ، ولكن ذلك لايمنع من رعاية القيمة — كما سيتضح إن شاء الله — يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «والأظهر أن العلة في ذلك هو الثمنية ، لا الوزن كما قاله جمهور العلماء ... ، والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب ، فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال ، يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال ، ولا يقصد الانتفاع بعينها ، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية ، واشتراط الحلول والتقابض فيها هو تكميل لمقصودها من التوسل بها إلى تحصيل المطالب ، فإن ذلك إنما يحصل بقبضها ، لابثبوتها في الذمة مع أنها ثمن من طرفين فنهى الشارع أن يباع ثمن بثمن إلى مؤجل ، فإذا صارت الفلوس أثماناً صار فيها المعنى ، فلا يباع ثمن بثمن إلى مؤجل» ثم ذكر بأن العاقل لايبيع الشيء بمثله إلى أجل ، ولكن قد يقرض الشيء ليأخذ مثله بعد حين أملاً في الأجر والثواب العظيم عند الله تعالى ، ولذلك فالقرض هو تبرع من جنس العارية ، فهو

تبرع من صاحبه ينفع آخر منه تلك المدة ، والدراهم لاتقصد عينها ، ثم أكد على أن المقرض يستحق مثل قرضه في صفته من الثمنية والقوة فقال : «والمقرض يستحق مثل قرضه في صفته كما يستحق مثله في الغصب والإتلاف ، ومن هنا لابد من مراعاة الوزن حتى لايرد درهماً خفيفاً بدل درهم ثقيل في الوزن[٦١] .

وقد أوضح ذلك ابن القيم فقال : «فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثمن هو المعيار الذى به يعرف تقويم الأموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لايرتفع ولاينخفض ، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات ، بل الجميع سلع ، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة ، وذلك لايمكن إلا بسعر تعرف به القيمة ، وذلك لايكون إلا بثمن تقوّم به الأشياء ، ويستمر على حالة واحدة ، ولا يقوم هو بغيره ؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ، ويقع الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم ، ولو جعلت ثمنا واحداً لا يزداد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء ، ولا تقوم هى بغيرها لصلح أمر الناس» .

فقد أوضح هؤلاء الفقهاء بكل دقة ووضوح وظيفة النقود في هذا الوقت المبكر قبل أن تظهر الأفكار الاقتصادية الحديثة ، وقاموا بتأصيل النظرى لقضية العقود ، حيث بينوا بأن النقود وسيط للتبادل بين السلع ، حيث قال الغزالي : «فهذه الأشياء لا تناسب فيها ... فافتقرت إلى متوسط بينهما يحكم فيها بحكم العدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بعد ذلك المساوى من غير المساوى فخلق الله الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما ، فيقال : هذا الجمل يساوى مائة من الدينار ...» . كما دل هذا النصّ أيضا على أن النقود مقياس للقيم ، وأوضحه ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال : «فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال يتوسل بهما إلى معرفة مقادير الأموال ...» وقال ابن القيم في توضيح هذه الوظيفة : «والثمن هو المعيار الذى به يعرف تقويم الأموال» .

ثم إن الامام الغزالي أوضح لنا وظيفة أخرى للنقود هى أنها مخزون للثروة حينما قال : «لأنهما عزيزان في أنفسهما فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء ، لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب ...» .

وكل من هؤلاء الفقهاء وغيرهم أشاروا إلى معيارية النقود ، وبذلك اتضح لنا أن كل ماقاله علماء الاقتصاد الحديث لم يخرج عما قاله هؤلاء الفقهاء المسلمون قبل عدة قرون .

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن النقود الذهبية والفضية تقوم بكل هذه الأدوار ،

وهذه الوظائف الأربع ، وأما نقودنا الورقية اليوم فهل هى تقوم بجميعها ؟ هذا ماسنحاول الإجابة عليه في هذا البحث .

وأما علماء الاقتصاد الحديث فقد ذكروا عدة تعريفات للنقد نختار منها تعريفه باعتبار وظائفه ، وهو : **النقد** : مايستخدم وسيطاً للتبادل ، ومقياساً للقيم ، ومخزوناً للثروة ، ومعياراً للمدفوعات الآجلة من الديون[٦٢] ولنشرح بإيجاز شديد هذه الوظائف :

فالمراد بكونه **وسيطاً للتبادل** : أن عملية التبادل بين السلع تتم من خلال النقود بسهولة ، وذلك لأن نظام مقايضة سلعة بغيرها يستلزم تطابقاً مزدوجاً في الحاجات ، وهذا قد يتعسر ، بل قد يتعذر ـــ كما شرح ذلك الامام الغزالي من قبل .

ومعنى **كونه مقياساً للقيم** : كل سلعة يمكن أن يعبر عنها بالثمن في شكل عدد من الوحدات النقدية المستخدمة ، ولايخفى أن ذلك يسهل كثيراً من مشكلة قياس القيم التبادلية للسلع في السوق ، فمثلاً فالمجتمع القطري يعرف من خلال النقد سعر منزلته ، وسيادته وهكذا ... فالنقود هى المعيار المشترك بين مختلف السلع التي يمكن قياس قيمتها بعدد من الوحدات النقدية ، فهى بمثابة الكيل والوزن للمكيلات والموزونات[٦٣] .

والمراد بكونه **مخزونا للقيم والثروة** : أن الإنسان يخزن ثروته ، أو جزءاً منها لفترة زمنية قد تكون بعيدة المدى لمواجهة الطوارىء المحتملة في المستقبل ويتم ذلك من خلال اختزان النقود التي لايطرأ عليها تغيير ، أو تلف في الغالب ، ولذلك كانت المجتمعات السابقة تدخر ثرواتها من خلال الذهب والفضة[٦٤] .

ومعنى **كونه معياراً للمدفوعات الآجلة** : أن العادة جارية في أن الناس يتعاقدون في الحقوق والالتزامات الطويلة الآجال عن طريق النقود وليس عن طريق السلع .

ومن الجدير بالتنبيه عليه هو أن هذه الوظائف الأربع مجتمعة ليست بمثابة الأركان التى لو تخلفت واحدة منها في نقد مالفقد نقديته ، بل إنها كل وظائفة[٦٥] ، ولذلك تكون متكاملة في المجتمع الذى يسوده الاستقرار الاقتصادي ، وتكون ناقصة عند الاضطراب والتفحم ، بل قد يفقد قيمته بالكامل في بعض الأحيان «فإذا ماعجزت النقود المتعارف عليها عن القيام بإحدى هذه الوظائف فإنه تفقد خاصيتها ، ويلجأ الأفراد إلى وسيلة أخرى ، أو وسيط آخر يقوم بهذه الوظائف ، ففي حالة الانهيار المفاجىء لقيمة النقود فإنها تفقد ميزتها ، أو وظيفتها كوسيلة للمعاملات الآجلة ، ومن ثم تفقد كذلك وظيفتها كوسيلة الاحتفاظ بالثروة ، أو لاختزان القيمة ...»[٦٦] أما الذهب والفضة فلم يحدث أن فقدا قيمتهما نظراً لما يتمتعان من خصائص لاتوجد في النقود الورقية .

ومن هنا نرى أنواعاً كثيرة من النقود

في عصرنا لايؤدي إلا وظيفة واحدة ، كما أن منها مايؤدي الوظائف الأربع حسب نوعية الاقتصاد وقوته ، أو ضعفه ، ولذلك ذكروا أنواعاً كثيرة سميت بالنقود لأنها حازت على ثقة الناس وجرى بها العرف منها :

١ ــ النقود السلعية مثل الجلود والأرز ، بل السكاير كما في ألمانيا عام (١٩٤٥)[٦٧] .

٢ ــ النقود المعدنية مثل الذهب والفضة .

٣ ــ النقود المساعدة ، مثل الفلوس ، والنقود المصنوعة من معادن أخرى .

٤ ــ النقود الورقية المستخدمة التى تصدرها البنوك المركزية .

٥ ــ النقود المصرفية ، فالمجتمعات المتقدمة اقتصادياً تستخدم النقود المصرفية أو الودائع المصرفية في معاملاتها والتزاماتها[٦٨] .

بل إن التطور في إصدار النقود المختلفة يلاحق التطور الاقتصادي وحاجته إلى السرعة والتسهيلات ولذلك نرى نقوداً تصدر في صورة البلاستيك تسمى نقوداً بلاستيكية تصلح أن تكون وسيطاً للتبادل لكنها ليست مخزونا للثروة .

ومن هنا فنحن أمام أمرين لاثالث لهما وهما إما أن نضيق مفهوم النقد ليصبح خاصاً بالنقود التى تقوم بجميع هذه الوظائف ، فحينئذ لايسمى كثير مما يطلق عليه الآن اسم النقود نقداً ، وإما أن توسع في مفهومه ولانشترط قيامه بأداء هذه الوظائف الأربع مجتمعة ، وإنما نكتفي فيها ببعضها ولاسيما قيامه بدور الوسيط فحينئذ لابد أن نرتب النتائج على ضوء هذه الوظائف ، فمادام الاقتصاد الحديث ومؤسساتها يطلق على كل هذه الأنواع اسم النقود فحينئذ لابد أن يكون هناك اختلاف بينها ، فلاشك أن النقود الورقية تختلف عن النقود المصرفية وهكذا .

٢ ــ نبذة تاريخية عن النقود

لم يكن الإنسان في مجتمعه البدائي بحاجة كبيرة إلى التداول ، إذ كان يكتفي ذاتيا بما يتوفر له من خيرات الأرض ، ثم لما تكونت المجتمعات الزراعية ، وتعددت وسائل الكسب توفر الفائض من الحاصلات وتبلورت الحاجة الماسة إلى التبادل الذى أخذ شكل المقايضة العينية ، غير أنه بمرور الزمن بدت مشاكلها المعقدة ، إذ أنها تقضي توفر التوافق المزدوج من الطرفين على السلعتين ، بالاضافة إلى افتقارها إلى وجود معيار للقيمة ، ومن هنا هدى الله تعالى الانسان إلى استخدام النقود التى اتخذت في أول أمرها شكل «النقود السلعية» حيث قام كل مجتمع باتخاذ سلعة معينة تلائم بيئته من صرف ، وماشيه ، وجلود ، ونحوها .

أ ــ ظهور النقود الذهبيه والفضه . ثم استخدمت الفضة والذهب كنقود ، وكان البابليون هم أول من استخدموا الذهب والفضة لهذا الغرض حوالي (٢٠٠٠) قبل الميلاد ، وضرب الليديون في القرن الثامن قبل الميلاد في آسيا الصغرى سبائك صغيرة بيضاوية الشكل ، وبدأت النقود

الذهبية والفضية تنتشر وتهيمن على غيرهما إلى أن استقر التعامل بهما تماماً في القرن الثالث الميلادي؛ وكان ظهور النقود قد ساعد على تسهيل عمليات التبادل للسلع والخدمات، والتقليل في الوقت والجهد اللازمين لعملية التجارة كما ساعد على سهولة التقويم والدفع بالآجل، واختزان المدخرات للافراد والدولة(٦٩).

ثم جاء الإسلام وكان النقد السائد في بلاد الروم هو الدينار الذهبي، والسائد في بلاد الفرس هو الدرهم الفضي، يقول العلامة المقريزي: «وكانت نقود العرب التى تدور بينها: الذهب والفضة لاغير، ترد إليها من الممالك دنانير الذهب قيصرية من قبل الروم، ودراهم فضة على نوعين: سوداء وافية — أى كل درهم مثقال — وطبرية عتق — أى كل درهم نصف مثقال تقريبا — وكان وزن الدراهم والدنانير في الجاهلية مثل وزنها في الإسلام مرتين .. ولم يكن شيء من ذلك يتعامل به أهل مكة في الجاهلية، وكانوا يتبايعون بأوزان اصطلحوا عليها فيما بينهم، وهو الرطل الذى هو اثنتا عشرة أوقية، والأوقية هي أربعون درهماً ... ولما بعث الله نبينا محمداً ﷺ أقر أهل مكة على ذلك كله وقال: «الوزن وزن أهل مكة»(٧٠) ... ثم رتب ﷺ على ذلك أحكام الزكاة وغيرها، ولما جاء أبو بكر الصديق — رضى الله عنه — عمل في ذلك بسنة رسول الله ﷺ ولم يغير منه شيئاً، ولما جاء عمر وفتح الله على يديه مصر والشام والعراق لم يعترض لشيء من النقود، بل أقرها على حالها، ولكن في سنة ١٨ هـ ضرب الدراهم على نقش الكسروية، غير أنه زاد في بعضها: «الحمد لله» وفي بعضها «محمد رسول الله» وفي بعضها: «لا إله إلا الله وحده»، وفي آخر مدة عمر وزن كل عشرة دراهم ستة مثاقيل، ثم لما بويع عثمان — رضى الله عنه — ضرب في خلافته دراهم نقشها: «الله اكبر» وفي عهد معاوية ضرب تلك الدراهم السود الناقصة من ستة دوانق، وضرب منها زياد وجعل وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل، وضرب معاوية أيضا دنانير عليها تمثال متقلد سيفا، ثم لما قام عبد الله بن الزبير — رضى الله عنهما — بمكة ضرب دراهم مدورة، وهو أول من ضرب الدراهم المستديرة، ونقش على أحد وجهى الدرهم: «محمد رسول الله» وعلى الآخر: «أمر الله بالوفاء والعدل» ولما استقر الأمر لعبد الملك وضع السكة الإسلامية وأمر الناس أن يضربوا عليها نقودهم، فكان وزن عشرة دراهم سبعة مثاقيل، والدينار اثنين وعشرين قيراطاً إلا حبة بالشام — أى مثقال — وهكذا(٧١) وكان العالم الإسلامي لديه الاكتفاء الذاتي من الذهب والفضة، ويكمل بعضه بعضا، فكان المشرق يجيء الفضة، والمغرب يأتي بالذهب، وفيه أكبر معادن التبر في ذلك العهد(٧٢).

ب — الفلوس

وهكذا ظلت النقود الذهبية والفضية هى العملة السائدة في العالم ولكنها لم تكن

هي العملة الوحيدة بل كانت بجنبها نقود مساعدة تسمى بالفلوس ، يقول المقريزي ، والمناوى : «ولم تزل ملوك مصر والشام والعراقين : العرب والعجم — وفارس والروم في أول الدهر وآخره يجعلون بإزائها نحاساً يضربون منه القليل والكثير صغاراً تسمى فلوساً ، وكان للناس بعد الإسلام وقبله أشياء آخر يتعاملون بها كالبيض والودع وغير ذلك»(٧٣) .

والفلوس وإن كانت لا تعنى بالضرورة أن تكون مصنوعة من النحاس لكنه جرى العرف قديماً وحديثاً أن تصنع منه ، وكان لها دورها الكبير في الاضطراب والاستقرار الاقتصاديين ، يقول المقريزي ، والمناوى : «فلما تسلطن الملك الظاهر برقوق ، وأقام الأمير محمود بن على استاداراً — أى المسئول عن منزل الملك — أكثر من ضرب الفلوس ، وأبطل ضرب الدراهم فتناقصت حتى صارت عرضاً ينادي عليه في الأسواق بحراج حراج ، وغلبت الفلوس إلى أن قدم الملك المؤيد شيخ من دمشق ...» حيث جلب معه دراهم نوروزية نتعامل الناس بها وحسن موقعها لبعد العهد بالدارهم(٧٤) وظل الأمر بين الفلوس وبين الذهب والفضه هكذا بين المد والجذب ، فقد نودى في سنة (٧٢٤ هـ) على الفلوس أن يتعامل بها بالرطل ، كل رطل بدرهمين ، ورسم بضرب فلوس زنة الفلس منها درهم ، وفي سنة (٧٥٦ هـ) رسم السلطان الملك الناصر حسن بضرب فلوس جدد على قدر الدينار ووزنه ، وجعل كل أربعة وعشرين فلساً بدرهم ، وكان قبله الفلوس العتق كل رطل ونصف بدرهم(٧٥) .

وقد قاس فقهاؤنا الكرام النقود بقوتها الشرائية ، فاعتبروا قوة الدرهم والدينار بما يشتري به ، وقوة الفلوس بما يقابلها من الذهب أو الفضة ، بل جعلوا قيمة الدرهم بما يقابله من الذهب ، فقد ذكروا أنه في عصر الحاكم بأمر الله تزايد أمر الدراهم في شهر ربيع الأول سنة (٣٩٧ هـ) فبلغت أربعة وثلاثين درهما بدينار ، ونزل السعر واضطربت أمور الناس فرفعت تلك الدراهم ، وأنزل في القصر عشرون صندوقاً فيها دراهم جدد ، ومنع الناس من التعامل بالدراهم الأولى فاخطروا ، وبلغت أربعة دراهم تساوي درهماً جديداً ، وتقرر أمر الدراهم الجدد على ثمانية عشر درهما بدينار(٧٦) وذكر الذهبى أنه في سنة (٦٣٢ هـ) أمر الخليفة بمصر المستنصر بضرب الدراهم الفضة وسعرت كل عشرة بدينار(٧٧) وذكر الحافظ ابن حجر في أنباء الغمر في سنة (٧٧٦ هـ) أنه قد بيع الأردب القمح بمائة وخمسة وعشرين درهماً نقرة وقيمتها إذ ذاك ستة مثاقيل ذهباً وربع ، وبيع إذ ذاك دجاجة واحدة بأربعة دراهم(٧٨) ، وقد علق السيوطي على هذه الحوادث السابقة بأن هذا صريح في أن الدراهم كان سعر كل درهم منها ثلثى رطل من الفلوس ، وأن سعره بالنسبة للدينار العشر في سنة ٦٣٢هـ وأما في سنة

٧٧٦هـ فكان سعره نصف عشر دينار ، «أي أن كل عشرين درهماً مثقال»[٧٩].

وقد بلغ الأمر بالفلوس في القاهرة إلى أن جعلت معياراً يقوم به السلع **وذكر المقريزي والمناوى** نقلاً عن الذهبى أن الأمير محمود الاستادار أكثر ضرب الفلوس بالقاهرة والأسكندرية فبطلت الدراهم من مصر وصارت معاملة أهلها بالفلوس ، وبها يقوم السلع والمبيعات ، «قد أدركنا في كل ليلة من بعد العصر تجلس الباعة من باب المدرسة الكاملية في باب الناصرية فيباع لحم الدجاج والأرز كل رطل بدرهم ، والعصافير المقلوة ، كل عصفور بفلس من كل أربعة وعشرين بدرهم ، وذلك في دولة الناصر محمد بن قلاوون»[٨٠]. وفي سنة (٧٩٤هـ) ضربت بالأسكندرية فلوس ناقصة الوزن عن العادة طمعاً في الربح فآل الأمر إلى أن كانت أعظم الأشرار في فساد الأسعار ، وفي نقص الأموال ، وفي سنة (٨٠٦هـ) نودى على الفلوس بأن يتعامل بها بالميزان وسعر كل رطل بسته دراهم ، وكانت فسدت إلى الغاية بحيث صار وزن الفلس ربع درهم وبعد أن كان مثقالاً ، وفي عام (٨١٤هـ) أمر الناصر بأن تكون الفلوس كل رطل باثنى عشر درهماً ، فغضب التجار وأغلقوا حوانيتهم إظهاراً لغضبهم ، فغضب السلطان لذلك وكاد أن يضع فيهم السيف لولا شفاعة الأمراء ، ولكنهم ضربوا جماعة منهم ، «وشنق رجل بسبب الفلوس ثم انحل أمر الفلوس بعد الفتنة»[٨١] وفي سنة (٨٢٦هـ) عقد مجلس بسبب الفلوس ، فاستقر أمرها ، ونودى على الفلوس أن الخالصة كل رطلين سبعة دراهم ، والمخلوطة كل رطل بخمسة دراهم ، وحصل بين الباعة بسبب ذلك منازعات ، ثم في آخر رمضان من السنة السابقة نودى على الفلوس المنقاة بتسعة ، ويمنع المعاملة من الفلوس أصلاً فسكن الحال ومشى ، ونتيجة لذلك رخص فيها سعر القمح حتى انحط إلى ستين درهماً الأردب ، بحيث يتحصل بالدينار المختوم أربعة أرادب[٨٢].

وهذه الأمور كلها دليل على مدى تأثير الفلوس في عدم الاستقرار ، وأنه كلما كان الاعتماد على الذهب والفضة كان استقرار السوق أكثر ، ويذكر الحافظ ابن حجر ، والمقريزي كثيراً من هذه المشاكل الاقتصادية التى نجمت عن الفلوس ، فذكر ابن حجر أنه في سنة (٨٣٢هـ) «نودى على الفلوس أن يباع الرطل النقى منها بثمانية عشر درهماً ، ورسم للشهود أن لايكتبوا وثيقة في معاملة أو غيرها إلا بأحد النقدين (الذهب والفضة) بسبب شدة اختلاف أحوال الناس واختلاف أحوال الفلوس التي هى صارت هى النقد عندهم في عرفهم»[٨٣].

ويقول المقريزي : «الفلوس لم يجعلها الله تعالى قط نقداً في قديم الدهر وحديثه إلى أن راجت في أيام أقبح الملوك سيرة ، وأرذلهم صريرة ، الناصر ـــ البرقوقي ـــ ، وقد علم كل من رزق فهماً وعلماً أنه

حدث من رواجها خراب الأقاليم ، وذهاب نعمة أهل مصر ، والفضة هى النقد الشرعي لم تزل في العالم» ثم ذكر «أن النقود التي كانت أثماناً وقيماً إنما هى الذهب والفضة فقط ، ولايعلم في خبر صحيح ولاسقيم عن أمة من الأمم ، ولا طائفة من الطوائف أنهم اتخذوا أبداً في قديم الزمان ولا حديثه نقداً غيرهما إلا أنه لما كانت في المبيعات محقرات تقل أن تباع بدرهم ، أو بجزء منه احتج قديماً وحديثاً إلى شيء سوى النقدين يكون إزاء تلك المحقرات ، ولم يسم أبداً ذلك الشيء الذى جعل للمحقرات نقداً ولا أقيم قط بمنزلة أحد النقدين ، واختلفت مذاهب البشر ، وآراؤهم فيما يجعلونه إزاء تلك المحقرات ...»[٨٤].

جـ ـ العملة الورقية في أوروبا

ظهرت العملة الورقية (البنكنوت) في أوروبا في أواخر القرن السابع عشر الميلادي ، ولكنه دون أن تهيمن على النقود المعدنية حيث ظلت تقوم بدورها في معظم دول العالم مع إعطاء حاملي البنكنوت الحق في تحويله إلى عملات ذهبية ، غير أنه بقيام الحرب العالمية الأولى فرض السعر الالزامي للنقود الورقية وأصبحت العملة السائدة ، وبالتالي اختفت النقود المعدنية[٨٥].

هذا ومن الجدير بالتنبية عليه أن أهل الصين قد استعملوا النقد الورقي منذ حقب بعيدة ، فقد ذكر ابن بطوطة في رحلته العظيمة أن «أهل الصين لايتبايعون بدينار ولا درهم ، وجميع مايتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعاً ، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغذ ، كل قطعة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع السلطان ، وتسمى الخمس وعشرون قطعة منها بالشت ، وهى بمعنى الدينار عندنا ، وإذا تمزقت تلك الكواغذ في يد إنسان حملها إلى داركدار السكة عندنا فأخذ عوضها جدداً ، ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان ... ، وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة ، أو بدينار يريد شراء شيء لم يؤخذ منه ، ولا يلتفت إليه حتى يصرفه بالشت ، ويشتري به ماأراد»[٨٦].

وكانت أكثر الدول الأوروبية تستعمل النقود الذهبية ، وبعضها النقود الفضية كهولندا ، وروسيا ، وبعضها الأخرى تتعامل بالنقدين على قدم المساواة مثل أمريكا وفرنسا ، والبلجيك وسويسرا ، وكان الغش أو البخس في العملة في كثير من الأحيان يؤدي إلى أزمات خطيرة منذ العصر الروماني ، وكان يلجأ إليه ملوك أوروبا في كثير من الأحايين[٨٧].

وقد يحصل في بعض الأحيان التنافس بين أنصار الذهب ، وأنصار الفضة ولاسيما في أمريكا غير أن النتيجة كانت في الأخير لصالح الأول حيث صدر قانون وحدة النقود على أساس الدولار الذهب مع استيفاء قوة الإبراء غير المحدودة لدولار الفضة إثر الانتخاب الذى جرى لأجله في عام (١٩٠٠) ولم يبق أيضا بعد ذلك من

الدول التي تسري على نظام المعدن الفضي إلا الصين والهند الصينية ، وبعض أنحاء آسيا وذلك بسبب هبوط قيمة الفضة المستمر أمام الذهب إثر اكتشاف مناجم كبيرة للفضة في أمريكا ونضوب مناجم الذهب في استراليا [٨٨].

وقد أدت الحرب العالمية الأولى ونفقاتها الباهضة إلى اختفاء النقود الذهبية بل والفضية فقررت فرنسا وبلجيكا وسويسرا ، وإيطاليا منذ سنة (١٩١٤) التعامل الجبري بالبنكنوت ، وعمدت بنوك الإصدار فيها إلى الإكثار من رصيدها المعدني وبذلك استنزفت أكبر كمية من الذهب ، واختفت ــ تقريبا ــ العملات الذهبية من التداول ، غير أن أنصار المعادن النفيسة قد بذلوا عدة محاولات في سبيل إعادتها اتخذت أشكالا مختلفة منها نظام السبائك الذى أخذت به بريطانيا منذ مايو عام ١٩٢٥ إلى ١٩٣١ ، ويقضي هذا النظام أن توقف السلطات النقدية حرية سك العملات على أن تظل حرية تصدير واستيراد الذهب قائمة ، وأن لايحول البنكنوت إلى ذهب إلا في صورة سبائك وبحد أدنى ، ومنها نظام الصرف بالذهب الذى يقضي أن ترتبط العملة المحلية بالذهب بشكل غير مباشر عن طريق عملة أجنبية تسير على نظام الذهب مثل مصر التي ارتبطت في (١٩٢٥ ــ ١٩٣١) بالجنيه الاسترليني [٨٩]، ولا تزال المحاولات في سبيل هذه الإعادة موجودة إلى وقتنا الحاضر ، ولكن أصواتهم خافته لمعارضتها لمصالح الدول الكبرى .

بداية فكرة البنكنوت

انطلقت هذه الفكرة أساساً في أحضان الصيارفة ، ثم تبنتها الحكومات حيث وجدت فيها بغيتها ، ويعود السبب في ذلك إلى أن أوروبا في القرن السابع عشر قد سادتها اضطرابات كبيرة وعدم استقرار شديد دفعا بالأغنياء أن يودعوا نقودهم وسبائكهم الذهبية عند التجار الصيارفة القادرين على حفظ الأموال في خزائنهم الحديدية ، وهم بدورهم كانوا يعطون سندات ، ثم اقتضت كثرة الإقبال عليها أن تتكون منهم فئة تختص بالصيرفة وحفظ الأمانات وأخذ الفوائد ودفعها عليها وإعطاء سندات كانت محل الثقة لدى التجار ، بل لم يكتفوا بذلك وإنما أصبحوا وسطاء في تبادل النقود بحيث إذا أراد أحد رجال الأعمال الذين يتعاملون معهم : إبرام عملية تبادل معينة ، أو تسديد ماعليه من ديون إلى الغير كان عليه أن يقدم إلى الصراف الذى يتعامل معه مايحمله من إيصالات ، ثم يسترجع من سبائك ، ثم يرسلها إلى دار سك النقود حيث إلى عملات ذهبية يستخدمها التاجر في عمليات الشراء وتسديد الديون[٩٠] . ثم خطت الصيرفة خطوة أخرى نحو التيسير في التبادل وذلك بإعطاء المزيد من الثقة إلى الإيصال بحيث إذا وقع صاحبه على ظهره ، وأعطاه لآخر أصبح ملكا لحامله ، ومن هنا أصبح بدل السبيكة ، أو النقد ، ويجري به من العقود مايجري بالسبيكة ، أو النقد نفسه ، تلك هى بداية المخاض والولادة

لورقة البنكنوت والنقود الورقية ، وهيأت السهولة في التعامل وثقة الناس بالايصال الرأى العام لتقبله مما دفع إلى تطويره إلى إصدار فئات خاصة ذات قيم مختلفة مثل عشرة جنيهات ، وخمسين جنيها ، وتوسع حجم النشاط التجاري وزاد الطلب على هذه الايصالات ، واصدر الصيارفة إيصالات اضافية غير مغطاة بالذهب لكنها لم يكن بينها وبين الايصالات الأخرى إى فرق ، ولكنهم لم يصدروا إلا فئات محدودة حفاظا على سمعتهم التجارية ، وتحقق لهم أرباح هائلة ، وتحولوا من مجرد حراس إلى أجهزة مصرفية تقوم بالإقراض، فتولدت منها فكرة البنوك (٩١).

ثم انتقلت هذه الفكرة إلى الحكومات وتبنتها وأعطتها الثقة ، وأفادت منها حيث احتفظت هى بالسبائك ، وأصدرت في مقابلها الأوراق النقدية المطلوبة ، ولكنها لم تكن تتجاوز الغطاء الكافي من الذهب ، ثم اختفى الصيارفة من الصورة وحل نظام الشيكات المصرفية محل إيصالات الصيارفة ، وتكونت فكرة البنوك الحديثة ،

وقامت بإصدار النقود الورقية بكل أشكالها المعهودة ، ثم خفف الغطاء ليصل إلى ٥٠٪ فقط ، ووجدت عدة أنظمة منها مايعتمد على نظام النقد الواحد ، أو على غيره إلى أن تكون عام ١٩٤٥ صندوق النقد الدولي ،

وأصبحت معظم الأنظمة النقدية الحديثة تعتمد على النقود الورقية ، والمصرفية كوسيلة للدفع وذلك بسبب المشاكل الاقتصادية ، وعدم قدرة الدول على توفير الغطاء الكافي .

فقد أسرفت الحكومات في استغلال هذه الثقة فأصدرت أضعاف أضعاف الذهب الموجود في بنوكها ، ولذلك شرعت بريطانيا سنة ١٩١٤ بتعطيل تحويل الأوراق بتاتا إلى الذهب ، ثم عادت إلى جواز التحويل بشروط صعبة عام ١٩٢٥ ثم أوقفت نهائياً تحويلها إليه في عام ١٩٣١ ، وكذلك الأمر في أمريكا حيث كان الدولار الأمريكي مرتبطاً بالذهب على أساس سعر ثابت التزمت به أمريكا وهو (٣٥) دولاراً للأوقية تقريباً (أى نظام السبائك الذهبية) وظلت عليه إلى عام أزمة الدولار إثر الحرب الفيتنامية ، ابتداء من عام ١٩٦٩ حيث انتهى بالغاء هذا الارتباط عام ١٩٧١ حينما طالبت فرنسا من خلال غرفة المحاصة الدولية تحويل مالديها من الدولار بالذهب فاستجابت أمريكا أول مرة ، ثم لما شعرت بالمخاطر ألغت هذا الارتباط (٩٢).

والخلاصة أنه بعد انحسار نظام النقود المعدنية وأفولها ظهرت النقود الورقية ، ولكنها كانت تتحكم فيها عدة أنظمة وقواعد ، منها «قاعدة الذهب» أى أن يكون في مقابل العملة الورقية ذهب لدى الدولة المصدرة ، ولكن الدول المصدرة لم تلتزم بهذه القاعدة ولذلك فهى مؤسسة في الواقع على حيلة ، أو أكذوبة ، فهى تعطي الحق لكل الحائزين على نقود ورقية ... وتوهمهم بأن بنك الإصدار قادر على تحقيق

هذا المطلب ... والأمر لايشكل خطورة في الظروف العادية ... ولكن الأمر يختلف في أوقات الأزمات (٩٣) لما رأينا بخصوص أمريكا في عام ١٩٧١ ، ومنها قاعدة السبائك الذهبية ، وقاعدة المعدنين (الناقص والكامل) وقاعدة الفضة .

أهمية الارتباط والغطاء الحقيقي للنقود :

أدى إلغاء ارتباط النقود الورقية بالذهب إلغاءً كاملا حتى من حيث الاسم ــ والذى كان آخره في عام ١٩٧١ بالنسبة للدولار ــ إلى تفسخ النظام النقدي الرأسمالي ، وعدم الاستقرار المتزايد ، والتضخم ، والهبوط الحاد في أسعار العملات ، فقد هبطت قيمة الدولار هبوطاً كبيراً حيث بلغ ٨٧٪ من قيمته في مارس ١٩٧٣ في مقابل أكثر العملات العالمية السائدة (٩٤) .

بل إن بعض الاقتصاديين أرجعوا أحد أسباب الأزمة النقدية والاقتصادية العالمية عام (١٩٢٩) إلى عدم وجود غطاء حقيقي للنقود الورقية التي أسرفت الدول في إصدارها ، حيث كان النظام النقدي آنذاك قد أسس على افتراض غير حقيقي على أساس أن الدولار ، أو الاسترليني يعادل الذهب في حجمه ووظائفه ، فلما انكشفت الحقيقة من عدم التعادل بينهما وتبينت الفجوة وقعت الأزمة (٩٥) .

وتدل التجارب المريرة السابقة أن الرجوع إلى النقود المعدنيه كان بمثابة صمام الأمان لإعادة الثقة إلى النقود ، فقد أصاب فرنسا فشل ذريع إثر إصدارها النقود الورقية بكميات هائلة من خلال تجربة (جون لو) الفاشلة بالإضافة إلى التضخم النقدي الذى لازم الثورة الفرنسية ومابعدها ، حيث ارتبط هذا التضخم بالسندات الورقية التى أصدرتها السلطات العامة بضمان أملاك الكنيسة والنبلاء ، ثم بضمان الأموال المحلية فمنحها القانون قوة الإبراء ، غير أنها انخفضت قيمتها كثيراً وفشلت ، وفقد الناس الثقة بها ، بل أحجموا عن التعامل بها ، إزاء ذلك كان لابد من الإصلاح النقدي ، فصدر لهذا الغرض قانون ٢٠ /٣ /١٨٠٣ والذى استمر حتى عام ١٩١٤ ، حيث ألغيت النقود الورقية واعتمدت على النقود المعدنية الفضة / والذهب .

وفي انجلترا انخفضت قيمة النقود الورقية بما لايقل عن ٣٠٪ واجتمعت لجنة أسهم فيها (ريكاردو) لبحث أسباب هذا التضخم واقتراح الحلول المناسبة له ، فأوصت برفع السعر الإجباري ، وإعادة تنظيم النقد على أساس معدني وبالفعل صدر قانون ٢٢ /٦ /١٨١٦ قضى بالرجوع إلى قاعدة الذهب أو قاعدة المعدن الفرد ، وأصبحت النقود الذهبية وحدها تتمتع بقوة الإبراء القانونية ، ثم صدر قانون آخر عام ١٨٤٤ بإعادة تنظيم بنك انجلترا ، وبذلك أصبح الاقتصاد الانجليزي ــ وهو أكبر قوة اقتصادية في العالم آنذاك ــ قائماً على قاعدة الذهب ،

حيث اعتبرت وحدات النقد الذهبية نقوداً قانونية ونهائية ، فوحدة النقد أصبحت تساوي وزناً معينا من الذهب ، ومن هنا روعيت العلاقة والتكافؤ بين قيمة الذهب كسلعة ، وقيمته الاسمية كنقد ، تلك الازدواجية يعتبرها أنصار قاعدة الذهب من مميزاتها الأساسية التي تحقق التوازن المطلوب ، وهي لاتعني اقتصار التداول النقدي على النقود الذهبية ، بل اعتماد النقود الورقية على هذا الأساس[٩٦]. فكان الإصلاح النقدي الفرنسي (السابق الإشارة إليه) قائماً على أن مؤسسة الإصدار بالخيار بين ضمان إصدار النقود الورقية بغطاء ، أو احتياطي معدني (ذهب ، أو فضة) ومن هنا فقاعدة ارتباط النقود الورقية بالمعدن النفيس يعطي لها كفاءةً في المحافظة على القوة الشرائية لها ، وهي الوظيفة الأساسية للنقود ، كما أنها تؤدي إلى نمو اقتصادي حيث لايمكن تحقيق النمو فالازدهار إلا أن يكون هناك استقرار نسبي في الأسعار ودون توافر نقود قوية تكون مصدر ثقة للأفراد .

وقد دافع أنصار قاعدة الذهب ، وارتباط النقود به عن هذه النظرية بأن الذهب يتمتع بصفة العمومية والقبول التام عند جميع الناس ، وأنه قد أسهم في تحقيق التوازن بين الاستقرار النقدي ونمو النشاط الاقتصادي وازدهاره ، وأنه قد حال دون التضخم والانهيار ، ولم يحدث التضخم في ظله إلا إذا استغلت الدولة ثقة الناس بها وأصدرت من النقود الورقية أكثر مما لديه من الغطاء الذهبي ، كما أنه قد أدى إلى تثبيت أسعار الصرف بين عملات الدول التي يتبع نظامها النقدي قاعدة الذهب ، وبالتالي ساهم ثبات سعر الصرف في نمو التجارة العالمية والاستثمار الدولي خلال القرن التاسع عشر ، «والحقيقة أن قاعدة الذهب في مضمونها النظري والعملي أفادت كثيراً الاقتصاد الانجليزي ، وحققت له الفاعلية في إدارة النقود في الداخل والسيطرة والسيادة في النظام النقدي الدولي ... وتغلبت على كافة قواعد النقد الأخرى»[٩٧] ولم يتخل عنها الإنجليز إلا تحت ضغوط اقتصادية أدت إلى عدم قدرتهم على الغطاء بسبب الحرب العالمية الأولى .

استغلال الاستعمار الدول النامية في سياسته النقدية

وقد استغل الانجليز لصالح اقتصادهم كل الموارد الموجودة في الهند ، ولم يكتف بذلك ، بل ربط نقودها بنقودهم ، حيث كان النقد الهندي مرتبطاً بالجنيه الاسترليني ، وهو مرتبط بقاعدة الذهب ، وهذا يعني توفر الغطاء الذهبي المطلوب للعملة الهندية في البنوك البريطانية ، وهذا النظام يسمى بنظام الحوالات المصرفية الذهبية ، وطبق لأول مرة عام ١٨٦٣ في الهند (حيث كانت مستعمرة للانجليز) ثم نادى به الخبراء الانجليز في مؤتمر جنوه عام ١٩٢٢ ، وأخذت به الدول الفقيرة في أوروبا الوسطى ، والشرقيه ، والمستعمرات في آسيا وأفريقيا ، حيث ربطت عملاتها

بأوراق أجنبية مضمونه بالذهب مثل الجنيه ، والدولار ، وكانت الدول المستعمرة تودع رصيدها من الذهب أو عملات أجنبية أخرى في البنك المركزي لدى الدولة المتبوعة ، ثم تحصل في مقابلها على عملة هذه الدولة المضمونة بالذهب ،

ثم تكون قيمة عملتها على أساس سعر الصرف الثابت بين عملتها وعملة الدولة المتبوعة ، وهى كانت سياسية ماكرة في ظاهرها تبريرها بأن انتاج الذهب لم يعد يكفي لمواجهة جميع العملات ، وفي حقيقتها السعى لاستبدال الذهب بالدولار ، أو الجنيه الورقيين ، والوصول من خلالها إلى استنزاف أكبر قدر ممكن من ثروة الدول الفقيرة والمستعمرة ، فقد كانت مواردها تودع في خزائن الدولة المتبوعة ، وتتلقى في مقابلها العملة الورقية على أساس أنها مضمونة بالذهب ، ولكنه كان افتراضاً غير حقيقي ، «وبهذا فإن قاعدة الحوالات الذهبية قامت بدور تجميع وتعبئة الفائض في الاقتصاد التابع وتسهيل انتقاله إلى البلد المتبوع»(٩٨) إضافة إلى أن الدولة المتبوعة (لانجلترا) كانت تأخذ المواد الأولية والسلع من الدول الفقيرة والمستعمرة كديون تسدد بالذهب ، ولكنها كانت تسدد بعملات ورقية خضعت لعدة تخفيضات كانت الخاسرة الوحيدة فيها هى الدولة التابعة .

ولا غرو في أننا إذا قلنا: إن كثيرا من الدول النامية لاتزال تخدم مصالح الدول الكبرى في سياساتها المالية أيضا من خلال ربط نقودها بنقود هؤلاء . يذكر مدير معهد الاقتصاديات الدولية في واشنطون (فريدبريستون) «أن الدولار مقيم بأعلى ٢٥٪ زيادة عن قوته الحقيقية»(٩٩) ، وذلك بسبب بيع النفط وكثير من المنتوجات به ، إضافة إلى الأضرار الناجمة عن هذه التبعية مثل أن يكون اقتصاد الدولة التابعة قوياً مع أن اقتصاد امريكا قد يكون مهزوزاً ، فتكون النتيجة أن سعر الصرف ثابت على أساس الدولار فتتضرر الدولة بخصوص العملات الأخرى ، ولذلك حينا اهتز الدولار في الأعوام الأخيرة تضررت الدول التي ربطت نقودها به كثيرا دون وجود الأسباب التي أدت إلى تخفيض سعر الدولار .

أحكام خاصة بالدنانير والدراهم لاتوجد في الفلوس

يراد بالدينار في عرف الفقهاء الدينار الذهبي الذى يكون وزنه مثقالاً ، وبالدرهم عندهم : الدرهم الفضى الذى كل عشرة منه يساوي سبعة مثاقيل ، يقول ابن خلدون : «أعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذى تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب ، والأوقية منه أربعين درهماً ، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار ، ووزن المثقال من الذهب الخالص اثنتان وسبعون حبة من الشعير ، فالدرهم الذى هو سبعة أعشاره خمسون حبة وخمسا حبة ، وهذه المقادير كلها ثابتة

بالاجماع ، فإن الدرهم الجاهلي كان بينهم على أنواع ...» ثم رجح القول — تبعاً للمحققين — بأن وزنه لم يكن مجهولا فقال : «وأنكره المحققون من المتأخرين لما يلزم عليه أن يكون الدينار والدرهم الشرعيان مجهولين في عهد الصحابة ومن بعدهم مع تعلق الحقوق الشرعية بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها ...

والحق أنهما كانا معلومي المقدار في ذلك العصر لجريان الأحكام يومئذ بما يتعلق بهما من الحقوق وكان مقدارهما وزنتهما حتى استفحل الإسلام وعظمت الدولة ، ودعت الحال إلى تشخيصهما في المقدار والوزن كما هو عند الشرع ليستريحوا من كلفة التقدير ، وقارن ذلك أمام عبد الملك فشخص مقدارهما وعينهما في الخارج كما هو فى الذهن ونقش عليهما السكة باسمه وتأريخه أثر الشهادتين الإيمانيتين ، وطرح النقود الجاهلية رأساً... فهذا هو الحق الذى لامحيد عنه ، ومن بعد ذلك وقع اختيار أهله السكة في الدول على مخالفة المقدارالشرعي في الدينار والدرهم ...»(٩٠) .

ولما كانت هذه الأوزان — مثل المثقال ونحوه — غريبة علينا نتيجة الغزو الثقافي والاصطلاحي لابد من ذكر الأوزان المعهودة لنا حسب موازيننا المعروفة ، وقد حقق الأستاذ الدكتور القرضاوي تحقيقاً رائعاً وصل من خلاله إلى أن الدينار الذهبى — أى المثقال — يساوي ٤,٢٥ من الجرامات ، وأن الدرهم الفضي يساوي ٢,٩٧٥ من الجرامات(٩١) .

والفلس هو عمله — غير الذهب والفضة — تضرب من النحاس أو من غيره تكون مساعدة للعملة السائدة ، فكان الفلس في بعض الأحيان يساوي سدس الدرهم ، وقد يزيد ، أو ينقص كما ذكرنا .

وبعد ذلك نذكر بعض أحكام خاصة بالدنانير والدراهم لاتوجد في الفلوس ، حتى يتبين لنا مدى نظرة الفقهاء إلى هذه المسألة .

أولا : أجمع الفقهاء على أن الدنانير والدراهم هما النقدان الأصليان اللذان يعتبران أثماناً للقيم والمتلفات ومعياراً لهما ، وترتبت على ذلك أحكام كثيرة في الصرف والربا ونحوها لايسع المقام لذكرها(٩٢) .

وأما الفلوس فقد جرى الخلاف فيها : فهل تلحق بهما في النقدية إذا أصبحت يتعامل بها الناس ونالت ثقتهم أم لا ؟

فذهب المالكية إلى إعطائها حكم النقود في الربا في القول الراجح عندهم(٩٣) في حين ذهب جماعة آخرون منهم الشافعية إلى منع ذلك ، وهذه المسألة في الواقع مرتبطة بأن العلة في الربا في الذهب والفضة هل هى قاصرة أم متعدية ؟ ولذلك نذكر أقوالهم قال المرغيناني : «فالعلة عندنا الكيل مع الجنس ، والوزن مع الجنس»(٩٤) ويقول صاحب الدر المختار : «وعلته القدر المعهود بكيل أو وزن مع الجنس فإن وجدا حرم الفضل والنساء ، وإن عدما حلا ،

وإن وجد أحدهما حل الفضل وحرم النساء ... ، وحلّ بيع تفاحة بتفاحتين وفلس بفلسين ، أو أكثر بأعيانهما» ولكن جواز بيع فلس بفلسين عند أبي حنيفة وأبي يوسف خاص بحالة تعيينهما ، حيث إن للعاقدين ابطال ثمنية الفلوس وحينئذ تصير كالعروض التي يجوز فيها التفاضل ، أما في حالة عدم التعيين وجعلها أثمانا فلا يجوز التفاضل(٩٥) .

وقال العدوي : «واختلف في علة الربا فى النقود: فقيل : غلبة الثمنية، وقيل : مطلق الثمنية ، وعلى الأول تخرج الفلوس الجدد فلا يدخلها الربا ، ويدخلها على الثاني» (٩٦) غير أن ابن رشد أسند إلى حذاق المالكية القول بأن العلة هي الصنف الواحد مع كون الذهب والفضة رؤوساً للأثمان وقيماً للمتلفات ، ثم قال : «وهذه العلة هي التى تعرف عندهم بالقاصرة ، لأنها ليست موجودة عندهم في غير الذهب والفضة»(٩٧) .

وذهب الشافعية إلى أن العلة في الذهب والفضة هى الثمنية غالباً ـــ أى جنس الأثمان غالبا ـــ وهذه العلة قاصرة عندهم وعند الزيدية (٩٨) لا تتعدى إلى غيرهما ، وفائدتها هى معرفة أن الحكم مقصور عليها حتى لانطمع في القياس(٩٩) يقول الامام الشافعي : «الذهب والفضة بائنان من كل شيء لايقاس عليهما غيرهما لمباينتهما ماقيس عليهما»(١٠٠) ويقول النووي : «إذا راجت الفلوس رواج النقود لم يحرم الربا فيها هذا هو الصحيح المنصوص عليه ، وبه قطع المصنف والجمهور» (١٠١) ومعنى ذلك أن الفلوس تكون سلعة مثل الحيوان حيث يجوز بيع حيوان بحيوانين لأنه من القيميات التي تلاحظ فيها القيمة والجودة والرداءة .

وذهب الحنابلة في المشهور إلى أن العلة فيهما هي: كونهما موزون جنس . فعلى ضوء ذلك تدخل الفلوس في الأموال الربوية ، قال ابن قدامة : «واتفق المعللون على أن علة الذهب والفضة واحدة ، وعلة الأعيان الأربعة واحدة ، فروى عن أحمد في ذلك ثلاث روايات أشهرهن : أن علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس ، ... والرواية الثانية : أن العلة في الأثمان الثمنية ... فيختص بالذهب والفضة ...»(١٠٢) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : «والأظهر أن العلة في الدراهم والدنانير هو الثمنية ، لا الوزن كما قاله جمهور العلماء ، ولا يحرم التفاضل في سائر الموزونات كالرصاص والحديد ... والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب ، فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال ، ولابقصد الانتفاع بعينها ...»

ثم قال في مكان آخر : «لكن من قال : هى أثمان فهل يجرى فيها الربا من هذه الجهة ؟ على وجهين في مذهب أحمد وغيره»(١٠٢)

والمالكية وإن كانوا قد وسعوا في مفهوم الثمينة، وأعطوا حكم النقود للفلوس ونحوها ، ولكنهم مع ذلك أبقوا

بعض الأحكام خاصة بالذهب والفضة ، فمثلاً قالوا بوجوب الزكاة في الدرهم والدينار لذاتهما إذا بلغا النصاب ، ولكنهم مع ذلك قالوا بعدم وجوب الزكاة في الفلوس إلا إذا كانت للتجارة ، يقول الشيخ عليش : «إن الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها لازكاة في عينها لخروجها عن ذلك قال في المدونة : «ومن حال الحول على فلوس عنده ، قيمتها مئتا درهم فلا زكاة عليه فيها إلا أن يكون مديراً فيقومها كالعروض»(١٠٤).

وذهب الظاهرية إلى عدم الاعتراف بالقياس ، وبالتالي بالعلة ، ومن هنا حصروا الأموال الربوية على الأنواع الستة التى ورد بها النص من السنة المشرفة ، وهذا مروى عن طاوس ومسروق ، والشعبى وقتادة وعثمان البنى(١٠٥). ولا شك أن مبنى قولهم هذا غير مقبول لايتفق مع القواعد العامة للشريعة التي جاءت بشمولية وعموم ، وراعت الحكم والمصالح ، ولذلك قام الجمهور بالرد عليهم في هذا المسلك حتى اعتبر بعضهم خلافهم في هذا الأساس شاذاً لايعتد به ، ولايخدش في الإجماع(١٠٦).

وقد عرضت هذه الأقوال لا لأقول : إنه لايوجد ربا في النقود الورقية وإنما لأبين الفرق بين الذهب والفضة وبين غيرهما لنصل إلى الحل الوسط كما سيتضح إن شاء الله .

ثانيا : اتفق الفقهاء أيضا على أن الذهب والفضة من المثليات ، وبالتالي يردان بالمثل في حالة القرض سواء رخص سعرهما أم غلا ، أم كسدا وألغيا .

أما الفلوس ففيها خلاف ، فذهب المالكية إلى أنها مثل الذهب والفضة ، جاء في الشرح الكبير : «وإن بطلت فلوس ، أو دنانير ، أو دراهم فالمثل ، أو عدمت بالكلية فالقيمة ، وتعتبر وقت اجتماع الاستحقاق والعدم ، أى العبرة بالمتأخر منهما على قول ، والمعتمد يوم الحكم ...»(١٠٧).

واختلف الحنفية في الأدلة في القرض فذهب الإمام أبو حنيفة إلى مثل ماذهب إليه مالك حيث أوجب رد المثل في حالات الكساد والانقطاع وتغير العملة ، وذهب أبو يوسف إلى وجوب القيمة في الفلوس في الحالات الثلاث السابقة في حين ذهب محمد إلى وجوب المثل عند تغير القيمة ، ووجوب القيمة في حالتى الكساد والانقطاع(١٠٨) قال ابن عابدين : «ثم أعلم أن الظاهر من كلامهم أن جميع مامر إنما هو في الفلوس والدراهم التى غلب غشها ، فإنها حيث كانت لاغش فيها لم يظهر للاختلاف معنى بل كان الواجب ردا لمثل بلا نزاع أصلاً ...»(١٠٩).

وقال الشافعية إن الرد في قرض الفلوس يكون بالمثل فقط في جميع الأحوال ليس ذلك بناءً على أنها نقود ، وإنما على أساس أنها من المثليات لأنها من الموزونات(١١٠) أما في حالة كون الفلوس أو المغشوشة ثمنا في البيع ونحوه مالغيت ، أو كسدت فإن العقد يبطل عند أبى

حنيفة ، وقال أبو يوسف : عليه قيمتها يوم البيع ، وقال محمد : عليه قيمتها آخر ما يتعامل الناس بها(١١١).

وقال الحنابلة : «إن المستقرض يرد المثل في المثليات سواء رخص سعره أو غلا ، أو كان بحاله ... وإن كان القرض فلوساً ، أو مكسرة فحرمها السلطان وتركت المعاملة بها كان للمقرض قيمتها ولم يلزمه قبولها ... نص عليه أحمد في الدراهم المكسرة وقال : يقومها كم تساوي يوم أخذها ؟ ثم يعطيه وسواء نقصت قيمتها قليلا أو كثيراً ....»(١١٢).

وثالثا : الدراهم والدنانير ثمن مطلقا بالإجماع في حين أن هناك خلافاً كبيراً في ثمنية الفلوس ، فالمالكية — كما سبق — وسَّعوا مفهوم الثمنية ليشمل كل شيء يعتبره العرف ثمنا حتى وإن كان من الجلود(١١٣) على عكس الشافعية والزيدية ، وأحمد في رواية الذين حصروه في الدراهم والدنانير(١١٤) وأما الحنفية فقالوا : إن الدراهم والدنانير أثمان على كل حال ، وأما الفلوس إنما تكون ثمنا إذا دخلت عليها حرف الباء ولم تعين فتكون ثمنا ، وإلا فلا(١١٥). وذكر ابن عابدين أنه «يستفاد من البحر أن الفلوس قسم رابع حيث قال : وثمن بالاصطلاح ، وهو سلعة في الأصل كالفلوس ، فإن كانت رائجة فهى ثمن وإلا فسلعة (١١٦) .

رابعا : أن جمهور الفقهاء لم يشترطوا في الفلوس الرائجة عند صرفها بالذهب والفضة الحلول والتقابض مع أن ذلك شرط أساسي عند صرف الذهب بالفضة ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «وأما بيع الفضة بالفلوس النافقة : هل يشترط فيها الحلول والتقابض كصرف الدراهم بالدنانير ؟ فيه قولان ، هما روايتان عن أحمد :

إحداهما : لابد من الحلول والتقابض ، فإن هذا من جنس الصرف ، فإن الفلوس النافقة تشبه الأثمان فيكون بيعها بجنس الأثمان صرفاً .

والثانية : لايشترط الحلول والتقابض ، فإن ذلك معتبر في جنس الذهب والفضة سواء كان ثمنا أو صرفاً ، أو مكسوراً ، بخلاف الفلوس ، لأنها في الأصل من باب «العروض» والثمنية عارضة لها ، ثم نقل القول بالجواز عن مالك والشافعي أيضا ، وذكر هذه الرواية وحدها في الاختيارات(١١٧) وقد ذكر شيخ الإسلام أحكام كثيرة أخرى تتعلق بالفلوس منها . أنها هل هى ثمن أم لا وعلى القول بأنها أثمان فهل يجرى فيها الربا ؟ على وجهين لهم . وكذلك فيها وجهان في وجوب الزكاة فيها ، وفي إخراجها عن الزكاة وغير ذلك ، والوجهان في مذهب أحمد وغيره(١١٨) ومنها أنه سئل عمن اشترى الفلوس : أربعة عشر قرطاساً بدرهم ويصرفها ثلاثة عشر بدرهم ، هل يجوز ؟

فأجاب إذا كان يصرفها للناس بالسعر العام جاز ذلك وإن اشتراها رخيصة . وأما من باع سلعة بدراهم فإنه لايجب عليه أن

يقضى عن شيء منها فلوساً إلا باختياره ، وكذلك من اشتراها بدراهم فعليه أن يوفيها دراهم ، فإن تراضيا على التعويض عن الثمن ، أو بعضه بفلوس بالسعر الواقع جاز .

وسئل عن الفلوس ، وبيع بعضها ببعض متفاضلا ، وصرفها بالدراهم من غير تقابض في الحال ودافع الدرهم بأخذ بعضه فلوساً ، وببعضه قطعة من فضة ؟ فأجاب بعد تفصيل كبير بأن الصحيح الذي عليه الجمهور أن هذا كله جائز(١١٩) .

خامسا : أن فريقا من الفقهاء — منهم الحنفية(١٢٠)، وأحمد في رواية(١٢١) ذهبوا إلى أن الدراهم والدنانير لاتتعين بالتعيين ، ولذلك يجوز إبدالها بعد إتمام العقد عليها ، ولايبطل العقد بخروجها مغصوبة ، ثم ذهب جمهورهم إلى أن الفلوس تتعين بالتعيين مع اعترافهم بأنها ثمن(١٢٢) في حين ذهب آخرون منهم المالكية ، والشافعية وأحمد في رواية إلى أن الدراهم والدنانير أيضا تتعين بالتعيين(١٢٣)

وأخيراً فقد لخص السيوطي الأحكام الخاصة بالذهب والفضة في عدة أحكام منها أنه لايكره المشمس — أى الماء الماكث تحت الشمس — في أوانيهما الصفاء جوهرهما . ومنها أنه يحرم استعمال أوانيهما للحديث ، والعلة فيه : الخيلاء ، أو تضييق النقود ؟ قولان : أصحهما الأول ، ومنها أنه يحرم الحلى منهما على الرجال إلا مايستثنى ، ومنها اختصا بين المعادن بوجوب الزكاة فيهما — أى نص الشارع عليهما وعلى مقدارهما — ومنها : أن الربا يجرى فيهما ، دون الفلوس ولو راجت في الأصح عند الشافعية ، ومنها أن المضروب منهما مختص بكونهما قيم الأشياء فلا تقويم بغيرهما ، ولا يبيع القاضي والوكيل والولى مال الغير إلا بهما ، ولايفرض من المثل إلا منهما ...»(١٢٤)

الجزء الثانى من المقال
فى العدد القادم

الهوامش

(١) أصل هذا البحث قد أثرته فى ندوة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ، وتبعتها ندوة أخرى حضرها أساتذة الكلية ، وغيرهم ، ودارت حولهما مناقشات جادة ، وقد أيد فكرتى هذه معظمهم ، منهم فضيلة شيخنا الجليل الاستاذ الدكتور يوسف القرضاوى ، والأساتذة الفضلاء : د. جمال الدين عطية ، ود. عبد العظيم الديب ، ود. حسن عبد الظاهر ، ود. محمد نصار ... ، وأرجو من الباحثين المختصين أن يتفضلوا مشكورين بإثراء هذا الموضوع الخطير سائلين الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم .

(٢) يراجع : فقه الزكاه لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى (٢٧١/١ - ٢٨١) .

(٣) كان ذلك فى اكتوبر ١٩٨٧ ، وفيما بعد بلغت قيمته تساوى (٥٠٠) ليرة لبنانية ويكون مبلغ مئة ألف ليرة الآن يساوى (٢٠٠) دولار فقط .

(٤) سورة الحديد الآية (٢٥) .

(٥) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥١٠) .

(٦) سورة المائدة الآية (٨) .

(٧) سورة البقرة الآية (٢٧٩) .

(٨) رواه مالك فى الموطأ ، كتاب الأقضية ص (٤٦٤) وأحمد فى مسنده (٣٢٧/٥) والحاكم فى مستدركه ، وقال : صحيح الإسناد على شرط مسلم ، ووافقه الذهبى فى تلخيصه المطبوع مع المستدرك (٥٧/٢) .

(٩) الأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى ، ط. مصطفى الحلبى ص (١٨١) ، وراجع المجموع للنووى .

(١٠) المقدمة ، ط. عبد السلام بن شقرون بمصر ص (٢٢٩) .

(١١) سورة الأعراف الآية (٨٥) .

(١٢) سورة الهود الآية (٨٥) .

(١٣) سورة الأعراف الآية (٦٥) .

(١٤) أحكام القرآن لابن العربى ط . دار المعرفة (ذ /١٠٦٣) .

(١٥) المصدر السابق نفسه .

(١٦) أحكام القرآن (٣ /١٠٦٥ - ١٠٦٦) .

(١٧) تفسير المنار ، ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب (٨ /٤٦٨) .

(١٨) تفسير المنار (٨ /٤٧٣) .

(١٩) سورة هود الآية (٨٦) .

(٢٠) البيان والتحصيل ، ط . دار إحياء التراث الإسلامى (٦ /٤٧٤) .

(٢١) رواه مسلم فى كتاب الإيمان من صحيحه (١ /٩٩) وأحمد فى مسنده (٢ /٥٠ ، ٢٤٢ ، ٤١٧) .

(٢٢) أنظر : سنن أبي داود . مع عون العبود . (٩ /٣١٨) ومسند أحمد (٢ /٤١٩) ومسند ابن ماجه (٢ /٧٦١) . والسكة - بكسر السين - هى الدراهم والدنانير المضروبة على السكة الحديد المنقوشة . أنظر : نيل الأوطار (٦ /٣٨٤) وعون المعبود (٩ /٣١٨) حيث نقل عن النهاية أن السكة تشمل الدرهم والدينار .

(٢٣) نيل الأوطار (٦ /٣٨٤ - ٣٨٥) وعون المعبود (٩ /٣١٨ ٣١٩) . ج ٣ /٤٦٦ ، ٤ /٤٥) وابن ماجه فى سننه كتاب التجارات (٢ /٧٤٩) ، والترمذى فى سننه كتاب البيوع (٤ /٥٤٤) ، والدرامى فى سننه ، كتاب البيوع (٢ /١٦٤) وأبو دارود فى سننه كتاب البيوع (٩ /٣٢١) .

(٢٤) المعيار المعرب (٦ /٤٠٧) .

(٢٥) مجموع الفتاوى (٢٩ /٤٦٩) .

(٢٦) الأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى ص (١٧٩ - ١٨٠) وراجع المغنى (٤ /٥٧) ، وراجع : الأحكام السلطانية للماوردى ص (١٧٦) ، والروضة (٢ /٢٥٨) .

(٢٧) قطع المجادلة عند تغيير المعاملة - مخطوطة - وراجع المجموع (٦ /١٠) .

(٢٨) الأحكام السلطانية للماوردى ص (١٧٦) والأحكام السلطانية لأبى يعلى ص (١٨١) .

(٢٩) التمهيد لابن عبد البر

(٣٠) فتح الهزيز بهامش المجموع (٦ /٥) .

(٣١) تلخيص الجبير بهامش المجموع (٦ /٥) .

(٣٢) المجموع للنووى (٦ /١٤ - ٦١) فتجد منه تحقيقاً طيباً .

(٣٣) المقدمة ص (٢٣١) .

(٣٤) رواه أبو داود والنسائى والبزار وابن حيان والدار قطنى وصححاه ، وصححه النووى والقشيرى ، وذكره الألبانى فى « سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢ /١٦٤) . وبراجع : سنن أبى داود ، كتاب البيوع - مع العون - (٩ /١٨٨) والنسائى ، كتاب البيوع ، ط . دار البشائر (٥ /٥٤) وراجع نيل الأوطار (٦٠ /٣٥٠) .

(٣٥) فقه الزكاة لفضيلة الشيخ القرضاوى (١ /٢٥٤) .

(٣٦) المقدمة ص (٢٣١) .

(٣٧) المصادر السابقة .

(٣٨) حاشية السندى على سنن النسائى ، ط . دار البشائر (٥ /٥٤ - ٥٥) .

(٣٩) رواه الترمذى فى سننه - مع التحفة - (٤ /٤٠٨) وقال : والصحيح وقفة على ابن عباس . ورواه مرفوعاً الحاكم وصححه .

(٤٠) صحيح مسلم ، ككتاب الفتن (٤ /٢٢٢٠) وأحمد (٢ /٢٦٢) .

(٤١) رواه البخارى فى صحيحه - كتاب البيوع (٤ /٣٤٦ - ٣٤٥) ومسلم فى صحيحه (١ /٩٩٤) .

(٤٢) مجموع الفتاوى (٢٩ /٤٧٤) .

(٤٣) وقد جاء بمعنى التعييب ، فيقال : دوران نَقَدْت الناس نَقدوك .. أى إن عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله ، ويقال : نَقَدَ الطائرُ الفَخَّ - أى نقره ، ونقد الرجل الشيء بنظره أى اختلس النظر نحوه . يراجع : لسان العرب ، والقاموس المحيط ، والمصباح المنير : مادة « النقد » .

(٤٤) أنظر : البدائع والصنائع والشرح الكبير مع حاشية الدسوقى (١ /٤٥٥) والروضة للنووى (٢ /١٥٦) والمجموع (٦ /٢) وفتح العزيز (٦ /٢) والمغنى لابن قدمة (٣ /٣) .

(٤٥) إحياء علوم الدين (٤ /٨٩) وفى الهداية للرغينانى (٧ /٢٢) « لأنها للثمنية خلقه » .

(٤٦) المدونة (٣ /٣٩٦) .

(٤٧) الأم (٣ /٩٨) وسيأتى لذلك تفصيل .

(٤٨) شرح الخرشى على مختصر خليل (٥ /٣٠) والفروق للقرافى (٢ /٣٥٨) .

(٤٩) بداية المجتهد . مصطفى الحلبى (٢ /١٣٠) وأعلام الموقعين (٢ /١٥٦) .

(٥٠) إحياء علوم الدين ، ط . عيسى الحلبى (٤ /٨٨ - ٨٩) .

(٥١) مجموع الفتاوى (٢٩ /٤٧١ - ٤٧٤) .

(٥٢) براجع : د . أحمد عبده : الموجز فى النقود والبنوك ، ط . دار الكتاب الجامعى سنة ١٩٧٨ ص (١٩) ود . محمد يحيى عويس : مبادىء علم الاقتصاد ، ط . المصر ص (٢٨١) ، ود . إسماعيل هاشم : مذكرات النقود ص (٣٣) ، ود . على السالوس : استبدال النقود والعملات ، ط . مكتبة الفلاح ص (١٧ - ٢١) .

(٥٣) ، (٥٤) المصادر السابقة ، وراجع : د . محمد يحيى عويس : المصدر السابق ص (٢٨٦) .

(٥٥) ويرى بعض الاقتصاديين أن الوظيفتين الأولبين للنقود (وهما وسيط للتبادل ومقياس للقيم) وظائف أصلية ، أما الأخيرتين فمن الوظائف المشتقة منهما . أنظر د . أحمد عبده : المصدر السابق ص (١٩) .

(٥٦) د . محمد يحيى : المصدر السابق ص (٢٨٧) .

(٥٧) د . أحمد عبده : المصدر السابق ص (٢٠) .

(٥٨) المصادر السابقة .

(٥٩) د . أحمد عبده محمود : الموجز فى النقود والبنوك ، ط . دار الكتاب الجامعى سنة ١٩٧٨م ص (٥ - ٩) ود. محمد يحيى عويس : مبادىء علم الاقتصاد ، ط . دار النصر للطباعة سنة ١٩٦٩م ص (٢٨٣ - ٢٨٧) ، ود . محمد صالح : أصول الاقتصاد ، ط . النهضة ١٩٣٣م ص (٢٩٥) .

(٦٠) وتمة الحديث « .. والمكيال مكيال أهل المدينة » رواه أبو داود ، والنسائى وابن حيان الدار قطنى وصححاه . أنظر : سبق أبى داود - مع العون - كتاب البيوع (٩ /١٨٨) والنسائى ، كتاب البيوع ، ط . دار البشائر الإسلامية ببيروت (٧ /٢٨٤) وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألبانى جـ ٢ /١ الحديث رقم ١٦٤ .

(٦١) يراجع فى تفصيل ذلك كتاب النقود للمقريزى طبعة أستانة ، ويراجع : النقود والمكاييل والموازين للحافظ عبد الرؤوف المناوى ، ط . دار الحرية للطباعة ببغداد ، تحقيق : د . رجاء السامرائى ، ففيه تفصيل ، وتاريخ موسع للنقود . والأحكام السلطانية لأبى يعلى ، بتعليق الشيخ حامد ففى ص (١٧٤ - ١٧٩) والمقدمة لابد خلدون ، ط . عبد السلام بن شقرون ص (٢٢٩ - ٢٣٠) .

(٦٢) الحضارة الإسلامية لآدم متز ، ط . دار الكتاب العربى ببيروت (٢ /٣٢٠) .

(٦٣) المصادر السابقة .

(٦٤) المقريزى رسالته السابقة ص (٤٧) ، والمناوى : رسالته السابقة ص (١٠٥ - ١٠٦) .

(٦٥) المناوى : رسالته السابقة ص (١٠٨) .

(٦٦) رسالة المقريزى ص (٥٩) ، ورسالة المناوى ص (١٠٠) .

(٦٧) نقلا عن المناوى فى رسالته ص (١٠٧) .

(٦٨) أنباء القمر فى أبناء العمر (١ /٩٢) .

(٦٩) نقله عنه الحافظ المناوى فى رسالته ص (١٠٨ - ١٠٩) .

(٧٠) المصدران المسابقان .

(٧١) أنباء الغمر للحافظ ابن حجر (٢ /٤٨٧...) والنقود والمكاييل للمناوى ص (١١٤) .

(٧٢) أنباء الغمر (٣ /٣٠١) والنقود والمكاييل ص (١١٧) .

(٧٣) أنباء الغمر (٣ /٤١٩) .

(٧٤) رسالة النقود للمقريزى ط . الأستان ص (٨) وطبعة الأب الكرملى ص (٦٧) ، والنقود والمكاييل ص (١٢٥ - ١٢٦) وقد ذكر الكرملى فى تعليقه على ما قاله المقريزى ، ص (٦٥) : « يظهر من كلام المقريزى أنه لم يكن تام الاطلاع على تاريخ النقود ، لأننا نعلم أن الأقدمين من الرومان واليونان ، كانوا يستعملون نقود النحاس وربما سبقت نقود الفضة والذهب .

(٧٥) د . أحمد عبده المصدر السابق ص (٢٧) .

(٧٦) مرحلة ابن بطوطة ، ط . المطبعة الخيرية الأولى ص (١٩٦) وذكر المقريزى فى رسالته أن هذه النقود وكانت تصنع من لحاء شجر التوت .

(٧٧) د . محمد صالح : المصدر السابق ص (٣٣٠ - ٣٣٥) ود . أحمد عبده : المصدر السابق ص (٢٩) ، ود . محمد عبد العزيز ، وتادرس ، النقود والبنوك فى التجارة الخارجية طبع سنة ١٩٦٨م ص (٠٢) ، ود . عبد النعيم مبارك : النقود والصيرفة ، ط . الدار الجامعية سنة ١٩٨٥م ص (٧ ...) .

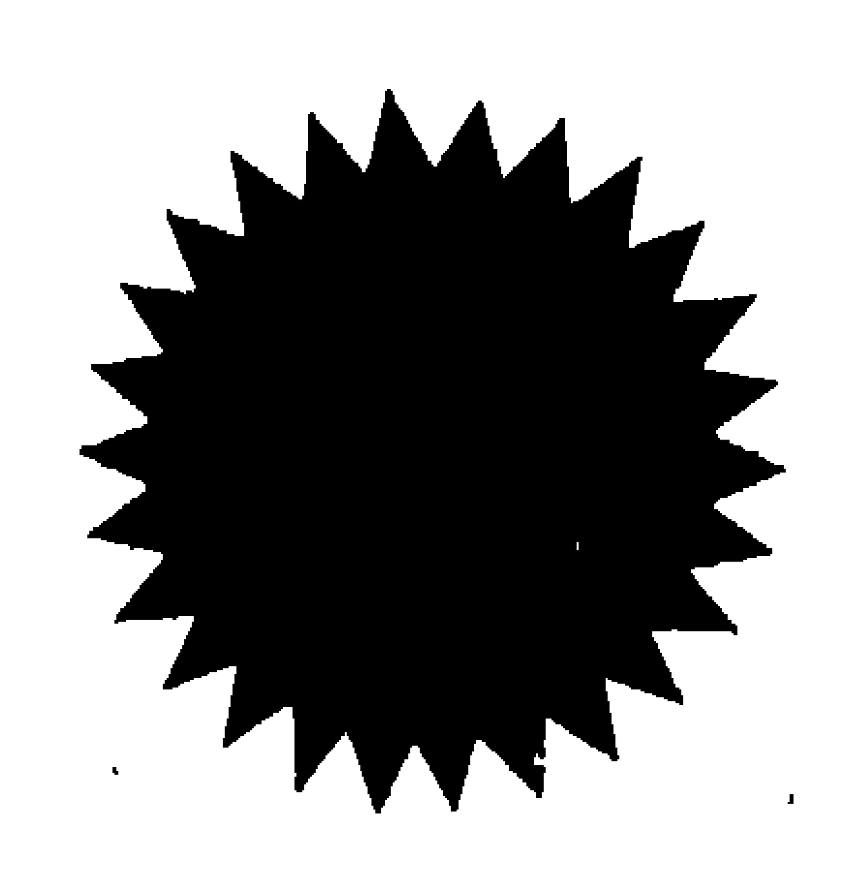
(٧٨) المصادر السابقة أنفسها .

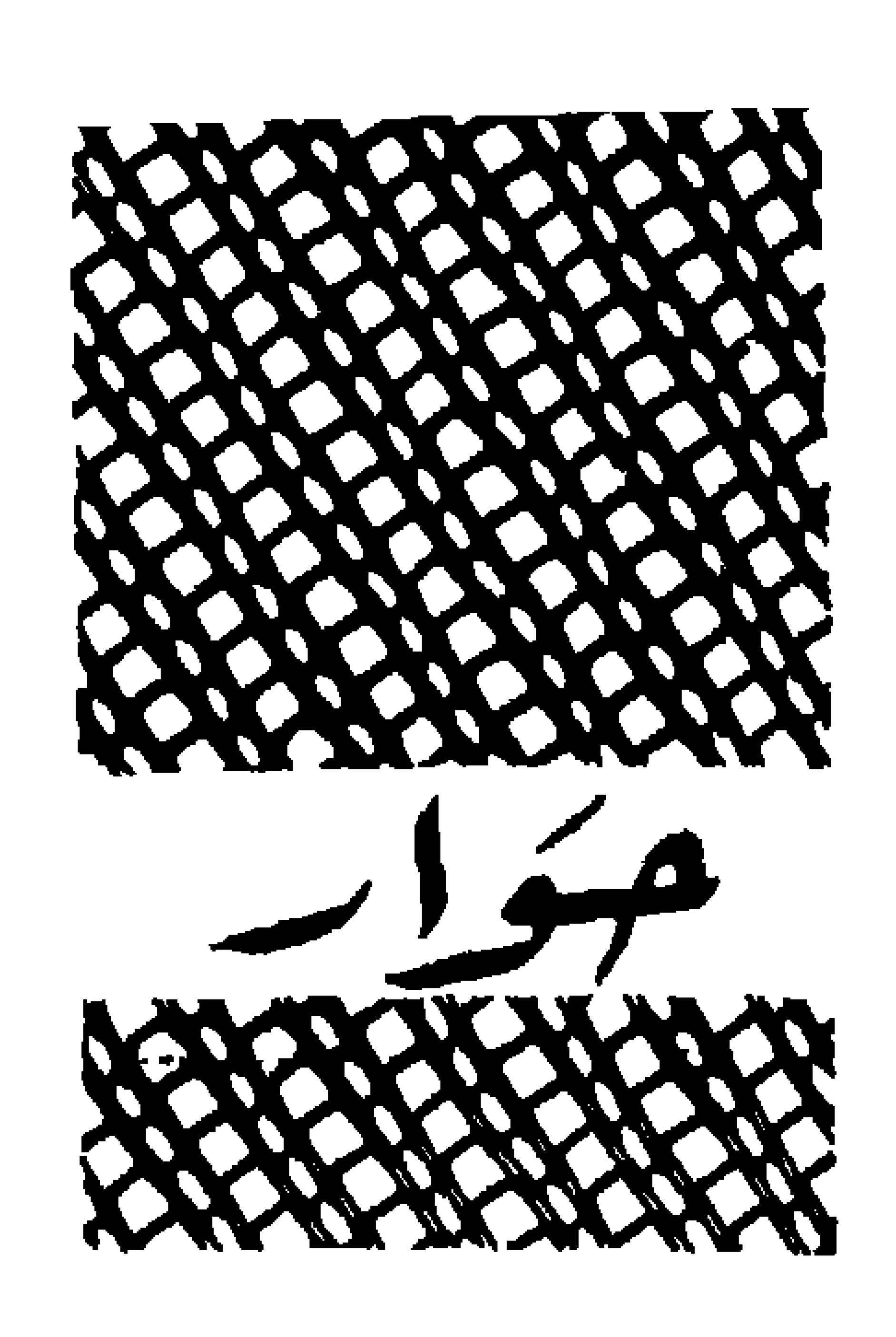
(٧٩) المصادر السابقة .

(٨٠) د . أحمد عبده المصدر السابق ص (٣٨ - ٣٩) .

(٨١) د .محمد عبد العزيز ، ود . مصطفى رشدى شيحه : النقود والبنوك ، ط . الدار الجامعية ص (٦٥) .
(٨٢) ،(٨٣) المصدر السابق ص (٤٦) وما بعدها .
(٨٤) إبراهيم أحمد إبراهيم : أزمة الاقتصاد الرأسمالى ، ط . دار المطبوعات الجديدة ، ص (٥٥) .
(٨٥) د. عبد العزيز ، ود . مصطفى رشدى : المصدر السابق ص (٣٩) .
(٨٦) المصدر السابق ص (٤٢ – ٤٣) .
(٨٧) المصدر السابق ص (٥٥) .
(٨٨) المصدر السابق ص (٦٩) .
(٨٩) المشار إليه فى : إبراهيم أحمد إبراهيم : المصدر السابق ص (٥٩) .
(٩٠) المقدمة ، ط . عبد السلام بن شقرون ص (٢٣١) .
(٩١) فقه الزكاة ، ط . مؤسسة الرسالة (١ /٢٥٢ – ٢٦٠) وقد اعتمد على كتاب الخطط التوفيقية لعلى باشا مبارك ، وغيره من مصادر معتمدة قديمة وحديثة فليراجع .
(٩٢) فتح القدير (٧ /٤) وبداية المجتهد (١ /١٣٠) والمجموع للنووى (٩ /٣٩٥) والمغنى لابن قدامة (٤ /٥ – ٧) وغيرها .
(٩٣) قال القرافى فى الفروع (٣ /٢٥٩) : « وفيها ثلاثة أقوال : التحريم ، والإباحة ، والكراهة » .
(٩٤) فتح القدير ، ط . مصطفى الحلبى (٧ /٤) .
(٩٥) حاشية العدوى على شرح أبى الحسن لرسالة أبى زيد (٢ /١٣٠) .
(٩٦) بداية المجتهد (١ /١٣٠) .
(٩٧) البحر الزخار (٤ /٣٣٣) .
(٩٨) المجموع (٩ /٣٩٥) .
(٩٩) الأم (٣ /٩٩) .
(١٠٠) المجموع (٩ /٣٩٣ – ٣٩٥) .
(١٠١) المغنى (٤ /٥ – ٧) والكافى (٢ /٥٣) .
(١٠٢) المحلى لابن حزم (٩ /٥٠٤) .
(١٠٣) قال ابن الصلاح فى فتاواه ص (٦٧) : « ذهب جمهور العلماء إلى أن نفاه القياس لا يبلغون منزلة الاجتهاد ... وقال الإمام أبو المعالى الجوينى : ماذهب إليه ذوو التحقيق : أنا لانعد منكرى القياس من علماء الأمة فإنهم أولاً باقون على عنادهم ... وأيضا فإن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد .. » ثم قال ابن الصلاح : « والذى اختاره أنه يعتبر خلافهم فى الفقه لكن لايعتد بخلافهم فى نفس القياس الجلى مثل قولهم فى الربا فيما سوى الأشياء الستة .
(١٠٤) الشرح الكبير مع حاشية الدسوق (٣ /٤٥) شرح الخرشى (٥ /٥٥) .
(١٠٥) ، (١٠٦) ، (١٠٧) رسالة النقود لابن عابدين ص (٦٢ – ٦٣) .
(١٠٨) الأم (٣ /٢٨) .

(١٠٩) المغنى لابن قدمه (٤ /٣٦٠) .
(١١٠) المدونة (٧ /١٠٤) .
(١١١) الأم (٣ /٩٩) والمجموع (٩ /٣٩٣) والبحر الزخار (٤ /٣٣٣) والمغنى لابن قدمة (٤ /٦) .
(١١٢) المبسوط (١٤ /٣) .
(١١٣) حاشية ابن عابدين (٥ /٢٧٢) .
(١١٤) مجموع الفتاوى (٢٩ /٤٥٩ - ٤٦٠) ، وراجع : الاختبارات الفقهية ص (١٢٨) .
(١١٥) مجموع الفتاوى (٢٩ /٤٦٠) .
(١١٦) المصدر السابق (٢٩ /٤٥٦ - ٤٥٨) .
(١١٧) فتح القدير (٧ /١٣) .
(١١٨) المغنى لابن قدمة (٤ /٥٠ - ٥١) ، ومجموع الفتاوى (٢٩ /٢٤٢) .
(١١٩) المصادر السابقة ، والمبسوط (١٤ /٣) والقوانين الفقهية ص (٢١٤) ، والروضة للنووى (٢ /٥١١) .
(١٢٠) الأشباه والنظائر ص (٣٩٨) .
(١٢١) المغنى لابن قدامة (٤ /٣٥٠) .
(١٢٢) الروضة (٤ /٣٣) .
(١٢٣) السادة العرب لابن منظور ، ط . دار المعارف ص (٤١٣٢) ، والقاموس المحيط والمصباح المنير ، مادة (مثل) .
(١٢٤) المصباح المنير (٢ /٢٢٧) .





تعقيب على مقال* "قراءة معاصرة لفروض الكفاية"

للاستاذ محمد أحمد بدوى

تتعاظم فى هذا العصر أهمية هذا الموضوع ، ولم تعد النظرة التى عومل بها إلى الآن تتسع للآفاق التى تراءت وراء مداها ، وتركيز المقال يترك المجال للاشارة الى بعض مواضع التوسع التى يوحى بها .

والغرض من فرض الكفاية الذى يتحقق بقيام بعض المكلفين به يحتاج — بسبب مقتضيات عصرنا إلى مزيد من التوسع ، ومن ثم فإنه يحتاج إلى أمثلة تعبر عن الآفاق الجديدة لأغراض فروض الكفاية فوق الأمثلة التقليدية من انقاذ الغريق وكسوة العريان وصلاة الجنازة ذلك المثل الذى لم تدفن له جنازة إلى الآن .

وإن قولكم إن القيام بفرض الكفاية قيام بمصلحة عامة يفتح الباب لهذا التوسع ، فالمسألة ليست شكلية صورية تعتمد على مجرد القيام بالواجب الكفائى للتخلص من المسئولية الجماعية ، بل لابد من قيام مؤثر وفعال يوفر القدر الكافى المطلوب للأمة عن هذا الواجب ، فالقدر الكافى للأمة من الفروض الكفائية هو الذى يسقط بتوفره إثم ، وإذا نقص القدر من هذه الفروض الكفائية عن حد الكفاية عاد سيف الإثم مصلتا على الرقاب .

إن فرض الكفاية فى الأصل هو فرض عين على الجميع ، ويظل كذلك حتى تحصل الكفاية اللازمة لحياتنا منه ، تلك الحياة القادرة على التنافس العالمى المشبوب والتزاحم بالمناكب والاقدام على المواقع الملائمة للحياة : مجرد الحياة عند البعض ، والحياة الراقية المتسلطة عند البعض ..

كما لم يعد القدر المتوفر من العمل المطلوب يقاس بمعزل عن المقادير المطلوبة من باقى الأعمال اللازمة للأمة . فإذا اعتور

---

* فى العدد ٤٩ من مجلة المسلم المعاصر .

القدر الكافى من بعض الأعمال المطلوبة شيىء من الصعوبات غير المقدور عليها كان على بعض الأعمال الأخرى التى تتوفر لها الإمكانات أن تتوفر ليكون منها فائض يعوض النقص فيما تعترضه من الصعوبات غير المقدور عليها ، ففى بعض الصناعات وبعض الزراعات ترفع الكفاية فيها إلى أن تساعد على مواجهة الانخفاض فى صناعات وزراعات أخرى ، وعندنا فى مصر مثال زراعة الأرز والقطن فإنتاجهما يتجاوز مقدار مانأكله من الأرز ومقدار مانلبس من القطن ليكون منهما فائض يعوض نقص إنتاج القمح .

ففروض الكفاية فى هذا العصر لم تعد تحصى وتدرس كمفردات منفصلة ولكن كأجزاء فى تركيبة معقدة هى جملة ماتحتاجه الأمة فى مختلف وجوه الإنتاج . ولعل هذا أبرز وجوه الفلسفة فى إيجاد القطاع العام الذى توفر به الدولة مالايستطيع القطاع الخاص أن يقوم به من فروض الكفاية . وهذا صورة معدلة لما اقترحه ابن تيمية العبقرى حين قال : إذا احتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة وغير ذلك فلولى الأمر أن يلزمهم بذلك أجره مثلهم ، فانه لاتتم مصلحة الناس إلا بهذا .

لاخوف من فتح الباب لأمثلة معاصرة لفروض الكفاية بل هو المنهج الواجب فهو الذى يساعد على تقليل ماقد يكون هناك من إعتراض بعض التقليديين ، وقد يندر الآن من يعتقد أو يجهر بأن الأقدمين قد كفوا الأجيال المقبلة مؤونة التفكير ، ونحن فى انتظار مزيد من هذه الأمثلة فى مقالات أخرى مقبلة .

إن ملاحظتكم عن فهم الأقدمين للإسلام على أنه نظام حياة شامل مدخل طيب لما تنادى به من أن كل مانظم به الإسلام شؤون الحياة هو دين وعبادة ، ففى هذا العصر لاتسلم لقوم حياتهم الأخرى إذا لم تسلم لهم حياتهم الدنيا ، كما أن ملاحظتكم أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع ، للقادر على أن يقوم به وغير القادر عليه أن يمكن القادر ملاحظة حكيمة ، ففى جميع فروض الكفاية قدلا يتعين على كل فرد القيام به ، ولا تبرأ ذمته بالقيام به أو مساعدة من يقوم به .

أما التخطيط الجماعى لتحقيق الأغراض الجماعية ، ولرفع الإثم الجماعى فلا يجب تأجيله بحجة عدم إمكان تصوره إلا فى جماعة موحدة الفكر والشعور ، ففى الأمة قدر من التوحد الفكرى والشعورى لايجب أن ننتظر كماله لبدء هذا التخطيط الجماعى ، فإن محاولته والكلام فيه ومنهجته هو جزء من الواجب الكفائى الذى قد يترتب عليه تمام واجبات أخرى .

تبقى صعوبة هامة أمام الأفراد إزاء مايتعين من فروض الكفاية بهذه النظرة الشاملة لما يقع فى دائرتها وقوعا مباشراً ومايستدعيه وقوع بعضها من فروض كفائية متممة ، فإذا احتاجت الأمة إلى علماء فى الذرة — وهى محتاجه أشد الحاجة — فما هو الدور الذى يقع على

الفرد المسلم إزاء هذا الفرض العينى إلى أن يقوم بعض كاف لحاجة الأمة به ؟

بادىء ذى بدء أصبح من واجبات المسلم المعاصر التيقظ للأمور التى تهتم بها الأمة ككل ، ومتابعة ماينشر عنها ومايتكلم به فيها ، ولا توجد قاعدة عامة ولا عناوين بذاتها لما ينشر عما يخص الأمة ، بل إن ذلك قد يوجد متناثرا أو عرضيا فى أخبار أخرى ، والعقل الواعى للاهتمامات العامة يستطيع أن يلتقط ذلك كلما لاح ، وهو يلح بأكثر مما نتوقع فى الأخبار والمقالات والتقارير الصحفية وأخبار العلوم ، ففى كل خبر عن علم جديد أو تخصص فى الفروع جديد اقتراح على كل مسلم بدور يقوم به ، إما بالتقدم بالنفس لذلك التخصص ، واما باختيار كرسالة بحث لماجستير أو دكتوراه أو حتى كاختيار لابن من الأبناء فى استمارة تنسيق للجامعة أو حتى فى اختيار نوع من المدارس الثانوية . والوعى بهذا يجعل التوجه إلى هذا الاختبار قربة من القربات الكبرى التى لم تصنف الى الآن ، ولكن يعرفها أولوالحس المرهف بحاجات المسلمين وهمومهم .

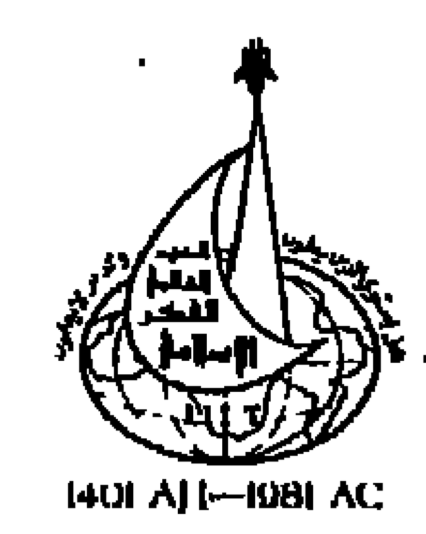
ومن واجبات الهيئات الإسلامية الرسمية وغير الرسمية وحتى الكتاب أن يلفتوا الأنظار إلى نواحى التخصصات الجديدة بشىء من التعاطف والترغيب والدعوة الصريحة والموجبة ، وأن يبينوا فائدة ذلك من عاجل الثواب وآجله للفرد والمجتمع ، وأن يوقفوا الزحف غير المقدس على العلم والتخويف منه بحجج تعريضه العالم للدمار وبحجج إهمال القائمين به للروحانية ، وبحجج ما تتجه التكنولوجيا المترتبة عليه من تلوث البيئة ، كأن الله تعالى قد ادخرنا دون خلقه لحماية العالم من شرور نفسه ، وتعريض أنفسنا للدمار فى روحانية وهدوء وموت لذيذ ، ويا له من ادخار ويالها من رسالة ، ويالنا من أكفاء لما ادخرنا له ربنا !!



صدر حديثاً :



THE INTERNATIONAL INSTITUTE
OF ISLAMIC THOUGHT

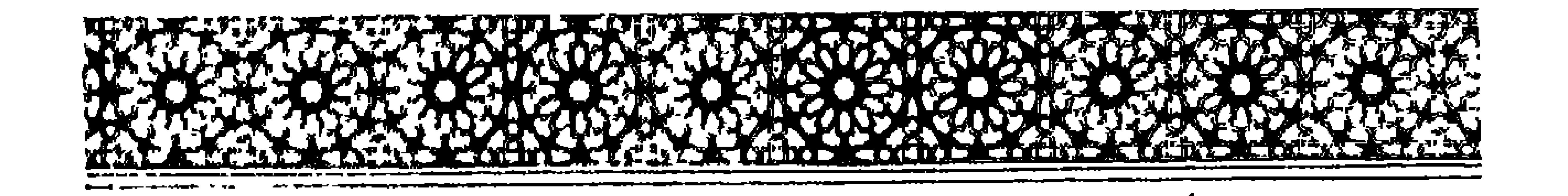




PROCEEDINGS
OF THE

LUNAR CALENDER CONFERENCE

1408 A.H./1988 A.C.





الإسلام السياسي وعقم المنهج العلماني

د . محمد كمال الدين إمام

في عالمنا الإسلامي اليوم — ومن بينه مصر — قوى غريبة اختلفت في انتماءاتها العقائدية والفكرية ، وائتلفت في شئ واحد ، هو الوقوف في جبهة متراصة تعمل بدأب واصرار على تنحية الشريعة الإسلامية من كل مجالات الحياة ، ولما كانت النصوص الدستورية في أغلب بلاد العالم الإسلامي تعلن انتماءها إلى الإسلام عقيدة وشريعة ، فقد تعاونت هذه الجبهة على مهاجمة تطبيق الشريعة الإسلامية حتى لا تتحول النصوص إلى واقع تشريعي ، واتخذ هجومهم أشكالاً مختلفة ، ووزعوا قواهم في كل المواقع ذات التأثير على الجماهير من أجل الوصول إلى هدفهم الأضيل ، أو من أجل التشويش والتشويه عندما يتعذر الوصول إلى الهدف غير النبيل ، وإلى هذه الجبهة تنتمي هذه الدراسة التي يقدمها المستشار العشماوي تحت عنوان « الإسلام السياسي » وقد جاءت موزعة على عدة أقسام ينتظمها خيط فكري واحد يضغط به الكاتب على القارئ ، ويلح من خلاله على اثارة التساؤل حول جدوى تطبيق الشريعة ، ومدى إسلامية التقنينات التي تصدر عنها ، ومدى فاعلية النصوص الدستورية التي تجعلها المصدر الرئيسي للتشريع .

وردنا على هذا الدراسة يجئ في تمهيد وفصلين :

التمهيد : ويتناول الخيط الفكري الذي يحكم مادة هذه الدراسة ويصوغ مقولاتها الرئيسية ، ويوجه التفاصيل والجزئيات لخدمة هذه المقولات .

الفصل الأول : وفيه رد على ما أثاره الكاتب من شبهات في موضوع حاكمية الله .

الفصل الثاني : وفيه رد وتصحيح على ما أورده الكاتب من أفكار ومعلومات ونتائج حول الشريعة الإسلامية والقانون المصري .

وسوف نتوخى في ردنا الإيجاز قدر الامكان ، والعناية بالمبادئ لا التفاصيل والحرص على عدم التكرار إذا ما تكررت الفكرة في أكثر من صفحة .

التمهيد

نحن في الحقيقة أمام بحث طويل ، يحاول أن يغرس في الأذهان حقائق عن الإسلام هي في الواقع ليست من الإسلام ، وينطلق الباحث في دراسته من محورين أساسيين هما :

١ – علمانية التفكير : وبالتالي الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة باعتباره الموقف الوحيد الرشيد وما عدا ذلك فهي مواقف خاطئة في الحياة ، ومناهج متخلفة في البحث ، ومن هنا يرفض الكاتب أية محاولة لربط الدين بالسياسة أو ما يطلق عليه « تسييس الدين » .

٢ – تنحية الإسلام : بدعوى أن التفكير العلمي يستدعي استبعاد المؤثرات من مجال البحث ، والإسلام في نظر كاتب الدراسة مجرد أخلاق معيارية ، ليس له وجود تشريعي ، فهو رسالة أخلاق ورحمة ، وليس نظام حياة وتشريع .

ولا شك أن هذا الموقف يمثل امتداداً طبيعياً للمنهج الوضعي الذي اعتمده الباحث ، واعتبره الصورة الوحيدة لمناهج البحث العلمي .

وهذان المحوران إذا شغلا المساحة العقلية في فكر أي باحث ، فإنه لا يملك أوليات المضي نحو فهم صحيح للإسلام . ذلك أن الإسلام يبنى حياة تقوم على الدين فلا يعد فيها مجرد مرحلة يمكن أن تزول ، ولا مجرد واقعة في الاستطاعة عزلها عن المجرى العام للبشر – بعد تنحيتها – ان هذه العزلة الزمنية أو الشعورية للدين عن الواقع أمر لا يعرفه الإسلام ، ولا يعترف به إذا وجد ، فعلمانية التفكير إذن مسلمة ترفضها المنهجية الإسلامية .

أما تنحية الإسلام بدعوى علمية المنهج ، واستبعاد الأحكام القبْلية فهو مدخل غير صحيح لفهم الإسلام ، ذلك أن قبول مسلماته الأساسية شرط مبدئي للدخول فيه ، وفهم هذه المسلمات بنتائجها تعد مقدمة ضرورية لأي باحث في الإسلام – أيا كانت عقيدته – حتى نسلم له بنتائج ذات قيمة وان لم يكن دائماً على صواب ، وان فروعاً فقهية لا خلاف عليها عند الفقهاء لا يمكن فهمها إلا على ضوء هذه المسلمات ، فالردة وأحكامها ، وعدم جواز ولاية غير المسلم على المسلم هما مثال واضح للطريق المسدود الذي يوغل فيه أي باحث يحاول فهمهما على ضوء أفكار الحرية والمساواة المستوردة من فلاسفة التنوير عند الغرب ، لابد من فهم هذه الأحكام على ضوء التسليم بعلو الإسلام ، وبأنه الدين الخاتم وأن جميع الأديان السماوية بعده إنما تستمر فيه ، وتعامله معها في بعض الجوانب إنما يتم على ضوء الاعتراف بوجودها في الواقع لا بصحتها ، أو بقبوله لاستمرارها ديناً يصلح للبشر .

ولعل جهل الباحث أو تجاهله لهذه الأوليات في البحث الإسلامي كانت وراء الأخطاء الكثيرة التي ملأت سطور هذا البحث ، ووراء هذه التجاوزات التي عرّض الباحث نفسه لها دون محاولة منا للحكم على عقيدته . مع تأكيدنا على أن أي خروج على أحكام الإسلام القطعية هو فصم لعرى الإسلام ذاته وانقلاب عليه ، لقد أدرك عدد من الباحثين الغربيين هذه الحقيقة ، وان لم يصلوا بها إلى نتائجها ، فها هو « جب » في كتابه « وجهة الإسلام » يقول : « ان الإسلام ليس مجرد نظام من العقائد والعبادات ، انه أعظم من ذلك كثيراً ، انه مدينة كاملة »[1] .

الفصــل الأول
حاكميــة الله

آفة البحث العلمي التعميم ، وهذا ما وقع فيه الباحث لقد حكّم الجزء في الكل ، وحَكَم على الكل من خلال الجزء ، لقد بدأ الباحث القسم الأول وموضوعه حاكمية الله ، بتحليل لمعنى الطاغية السياسي من زاوية علم النفس وعلم الاجتماع وانتهى إلى القول بأن الطاغية الديني أشد خطورة وتسلطاً ، لأنه على حد تعبير الباحث « يجعل من نفسه وكيلاً عن الذات الالهية ، ومتصرفاً باسم القوى الكونية ، ومتحدثاً بلسان الوحي ، ومتحكماً في تفسير النصوص ، ووصياً على عقول الناس ، ورقيباً على جميع الارادات ، ومتسلطاً على رقاب العباد ، وفي مثل هذه الحال تصبح المصالح الشخصية أهدافاً للدين ، وتصير الأغراض الخاصة غاية للشريعة ، ولا يعود من يعارض العبث بالدين إلا كافراً زنديقاً ،

(١) جب واخرون : وجهة الإسلام ، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة ١٩٣٤ ص ٩

ولا يكون من يكشف التلاعب بالشريعة إلا ملحداً مرتداً ».

ولنسلم مع الكاتب بقبح هذه الصورة التي رسمها للطاغية الديني ، ولكن أين ومتى حدثت. هذه الصورة في العالم الإسلامي ، من هم الطغاة الدينيون الذين كانت لهم كل هذه السلطات ؟ إنه ينقل كنيسة أوروبا في العصور الوسطى إلى العالم الإسلامي ؟ دون أن يقدم لنا اسماً لفرد أو لجماعة في زمانها ومكانها كانت لها هذه السلطة .

إن طبيعة العلاقة بين الفقيه والحاكم في المجتمعات الإسلامية كانت على إمتداد العصور لا تصلح لخلق الطاغية الديني ، وعلى فرض حدوثه فإن النصوص الإسلامية في الكتاب والسنة وأحكام الفروع في كافة المذاهب الإسلامية تدين هذا الطاغية متى وجد وأنّى وجد فكيف نحمل على الإسلام ما لا يحمل عليه بل ما يناقضه ؟ أليس ذلك تطرفاً في الرأي ! ثم ما صلة ذلك بالحكم والسياسة في الإسلام .

إن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هل الدين الإسلامي يستوعب السياسة أم انها تقع خارج دائرته ؟ فلم كل هذا التخليط والتعميم ؟

نعم قد يتطرف اتجاه أو جماعة ولكل أسبابه ودواعيه ، وقد حدث ذلك في الماضي ، ويحدث في الحاضر ، وسوف يحدث في المستقبل فما صلة ذلك بحقيقة الدين ؟ وهل رفضنا لأسلوب جماعة في فهم صلة الدين بالسياسة يبرر قطع هذه الصلة وانكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ؟

كما قلت إن الباحث يعمم عن عمد فيقع في التخليط أيضاً عن سبق اصرار .

يقول مثلا :

« فالتيار الإسلامي في شبه القارة الهندية مجموعة من المرضى تفاعلت فيه – على حد تعبير الكاتب – مركبات النقص ، ومشاعر الاضطهاد ، وأحاسيس الأقليات ، وكراهية الاستعمار ، وعجمة الإسلام ، فأدى رد الفعل – مع من لا يدرك طبائع الأمور ولا يتعقل منطق الواقع ولا يتفهم حركة التاريخ ، ولا يتبع أسلوب العلم ، ولا يتشرب روح الدين – أدى كل ذلك إلى التردي في المبالغة العنيفة والتعصب البالغ ، والتعالي الشديد ، وبهذا الحذر ، إلى قصور منغلق على نفسه فقط ، متوقع على ذاته وحدها » .

والصورة التي يرسمها المؤلف بهذه العبارات الحادة تكاد ترسم أمامي صورة نفسية له واضحة بكل تقاطيعها وملامحها من خلال حروفه التي تعبر عنه ، وفكره الذي يرسم في ضباب الهوى وليس في نور الحقيقة .

إن شبه القارة الهندية – برغم ظروفها المختلفة – قدمت للإسلام خدمات جليلة

في المجالين العقلي والعملي ولو أنه تابع ما كتبه الشبلى النعماني ، وآل السندوي ، والمباركفوري ، الدهلوي ، وقمر الدين خان ، ووحيد الدين خان ، وأبو الكلام آزاد ، وغيرهم كثيرون لما تصور أن الإسلام في شبه القارة الهندية محوره « المودودي » وأن رفضه للمودودي يبرر إدانته لهذا الاتجاه .

منطق معكوس ارتضاه المؤلف لنفسه فاشتبهت عليه الأمور ولم يعد يمسك بأي طرف من الحقيقة .

إن حاكمية الله في الإسلام لا تعني إلا أن الحكم لله فهي لا تعطي سلطة مطلقة للحاكم ، ولا تهب عصمة لفقيه ، والحكم لله من خلال أحكامه التي تؤخذ من كتابه وليس بالواسطة عن طريق حاكم أو فقيه ، وقد وردت صيغة الحكم لله في القرآن الكريم في آيات كثيرة تجعلها تستوعب كل صور الحكم سواء كان أمر الحاكم ، أو حكم القاضي ، أو أمر أى سلطة بشرية توجه أمراً أو نهياً يقول تعالى في سورة يوسف ﴿ **ما تعبدون من** دونه **إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ ، وجاء في سورة البقرة ﴿ **كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه** ﴾ ويقول الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية ان الله سبحانه هو الحاكم في الحقيقة .. « إسناد الحكم إلى الكتاب مجاز » .

وكما قال بعض الباحثين بحق أن الحكم بالكتاب المنزل من حيث هو نظام شامل في شئون الحكم وفي القضاء بين الناس منصوص عليه في آيات كثيرة فالمبدأ الأعم والأول في القرآن الكريم أن « الحكم لله » فالله سبحانه هو الذي يحكم ، وأنه تعالى قد أنزل كتابه ليحكم المؤمنين به ، فكتابه إذن هو مصدر كل سلطة[1] ويعلو على كل سلطة في دولة الإسلام وهذا هو معنى حاكمية الله .

فلا صحة إذن للقول بأن فكرة الحاكمية « خارجية » أي جاء بها الخوارج لأنها فكرة قرآنية أساساً ، ولعل اشارة الباحث إلى قول الإمام « علي » رضي الله عنه عندما رفع الخوارج لواء الحاكمية لله أنها كلمة حق يراد بها باطل دليل يكفيه على خطأ ما رآه .

ولا صحة إذن للقول بأن الدعوة المعاصرة إلى حاكمية الله جاءتنا من شبه القارة الهندية ، لأن الفكرة شرعية أصلاً دلت عليها نصوص الكتاب والسنة .

ولا صلة أخيراً بين هذه الفكرة وطغيان السلطة الدينية لأنها تستوعب في داخلها من القواعد ما يدين الطغيان ولا يعترف بالسلطة الدينية . ولا ندري من أين استقرت في فكر الباحث هذه المقولة عن

(١) راجع د . محمد بدر تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ط ١٩٧٤ ص ٧٠٥ - ٧١٠ .

استبعاد السياسة من مجال الإسلام مع أن رجال الفكر الغربي أنفسهم يقولون « إن تنظيم الدولة على أساس علماني لابد أن يصطدم بحقوق الشريعة الإسلامية »[1] .

بل أن هذا الاستبعاد للسياسة من مجال الدين يؤثر بالضرورة – كما يقول جب وهو الباحث الغربي – في الإسلام من حيث هو نظام في الفكر وفلسفة في الحياة ومن حيث أنه دين .

إن الباحث في غمرة حماسه للعلمانية لم يفرق بين أمرين هما :

١ – شمول الإسلام لكل جوانب الحياة ومن بينها السياسة وهذا لا خلاف عليه عند جماعة المسلمين .

٢ – استخدام الدين لأغراض سياسية أو للوصول إلى مناصب دنيوية وهو ما يرفضه الإسلام ، لأنه حاكم لا محكوم يعلو على الغرضية والحزبية وما يقدمه الباحث من نماذج واقعية حدثت في التاريخ الإسلامي منذ الصراع بين علي ومعاوية رضى الله عنهما حتى مع افتراض حدوثها على هذا النحو الذى يعرض الباحث ـــ وهو مالا نسلم به ـــ فإنها لاتنهض دليلًا على ما انتهى إليه من نتائج بالغة الخطورة والغرابة .
أولها : استبعاد الدين من مجال الحكم .
وثانيها : القول بنسبيّة الأحكام الإسلامية .

إن استبعاد الدين عن السياسة يخالف النصوص الشرعية التي رسمت للحاكم سياجاً لا يتعداه بالنسبة لخصائص النظام السياسي وعلاقاته وبنيته الأساسية ، فإذا كان للبشر أن يضعوا الهياكل التنظيمية في السياسة فليس لهم أن يخالفوا أصول الشريعة الحاكمة لهم في هذا المجال .

والسؤال المطروح هنا هل للبشر في ظل الإسلام أن يضعوا من الأنظمة ما يشاءون ؟ أم أن هناك مسلمات لابد أن توضع في الاعتبار وتجاوزها يصم أي نظام بعدم الشرعية ؟

فإذا قلنا بعدم اطلاق سلطتهم في المجال السياسي وأن هناك قواعد أعلى تحكم على أنساق الحكم عندهم فقد سقطت على دعوى حول عزل الدين عن السياسة .

وإذا قلنا بأن لهم سلطة مطلقة في هذا المجال فسوف ننتهي إلى منحهم سلطة رفض الإسلام ذاته وتنحيته من مجال العقيدة والفكر والحياة وهو ما لا يقول به مسلم .

أما القول بنسبية الأحكام الإسلامية فإنه ينقلنا مباشرة إلى القسم الثاني من دراسة الكاتب والذي تناول فيه الشريعة الإسلامية والقانون المصري .

الفصل الثاني
الشريعة الإسلامية والقانون المصري

بعد عشرين عاماً من هجرة الرسول ﷺ فتحت مصر على يد القائد عمرو بن

(١) جب : وجهة الإسلام : المرجع السابق ص ٥١ .

العاص وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب ومنذ ذلك التاريخ وحتى أواخر القرن الثالث عشر ظلت الشريعة الإسلامية هي الحاكمة في جميع مجالات القانون جنائية ومدنية ، وأقبل القرن الرابع عشر بزخمه وأمله فسقط المسلمون أسرى الغرب فكرياً وعسكرياً في الصدام الحضاري الأخير ، فكان من أول أهدافه تحويلها عن أحكام الشريعة الإسلامية ، ولم يكن يكفي في ذلك اصدار التشريعات المستمدة من الغرب ، بل لابد من تجهيز جيل من أبناء هذه البلاد يدافع عن هذه التقنينات ، ويروج لهذه الأفكار ، وقد قال جب ليصف هذه الحقيقة : « كانت الفكرة التي قامت عليها حركة الثورة في كل ناحية في العالم الإسلامي هي نفس الفكرة التي أدت إلى ذلك الخراب الذي حدث في أوروبا وهي فكرة فصل الدين عن الدولة وقد بقى الإسلام الدين الرسمي للدولة . ولكنه سلب الحقوق التشريعية ونزل إلى مكانة الديانة المسيحية في الدول الأوروبية .

هذا هو الواقع الذي واجهته الشريعة الإسلامية ولا تزال في القرن العشرين ، وفي ظل هذه الهزيمة الفكرية ارتفع صوت الباحث ليعلن نسبية الأحكام الإسلامية .. فماذا يعني هذا الرأي ؟

انه يعني بكل بساطة ايقاف الأحكام الشرعية ، ونقل التشريع من الوحي إلى دائرة العقل المحض وهو ما لا يوافق عليه مسلم .

إن أحكام الشريعة ليست وقتية جاءت لعصر الرسول ﷺ أو لجيل الصحابة ومنحت كل جيل سلطة التشريع لنفسه في كل شيء ، لأن ذلك يعني ابعاد الشريعة عن كل شيء ، ومرونة أحكام الشريعة الإسلامية لا تعني تجردها من الثبات وانما يعني قدرتها على احتواء الوقائع اللا متناهية في الماضي والحاضر والمستقبل .

ومن غرائب ما ينتهي إليه الباحث في دراسته قوله إن التشريعات الوافدة إلى مصر لم تخالف نصاً ولم تصادم قواعد الشريعة ، ذلك أن القوانين الفرنسية مستمدة من القانون الروماني الذي جمع القواعد التي تقوم عليها كل الشرائع الانسانية في جميع العصور وكذلك الفقه الإسلامي استمد أحكامه أو الكثير منها من القانون الروماني من هنا جاءت وشائج القربى بين الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي ، الأمر الذي جعل الأمة تستريح له لأنه لم يصادم لا عاداتها ولا شرائعها .

وبعيداً عن الاستجابة لهذا الاستفزاز الذي يكاد الباحث يطعن به كل المشاعر الإسلامية .

فاننا نتساءل بأي منطق رشيد قبل الباحث تحكيم القانون الروماني في شرائع العالم ، وهو الذي رفض تحكيم الإسلام في قوانين المسلمين الذين عاشوا في رحابه أربعة عشر قرناً يؤمنون به ، وثلاثة عشر قرناً يحكمون في قوانينهم على أساسه ؟

ونتساءل أيضاً من أين واتت المؤلف الجرأة ليعلن الاتفاق بين الشريعة والقانون الروماني .

ولنضرب مثلين للمخالفة :

في المجال الجنائي : المبدأ في الإسلام تجريم العلاقات الجنسية إلا بعقد الزواج .

والمبدأ في القانون الفرنسي إباحة العلاقات الجنسية ما أبعد البون بين التحريم والاباحة ! ومن هنا يبدو الفرق بين مفهوم الزنى في التشريع الإسلامي وفي القانون الفرنسي وتابعه المصري .

في المجال المدني : أحكام البيوع وموقف كل من الشريعة والقانون المدني والفرنسي من قضية الربا .

إن الفهم الذي قدمه الباحث لفقه الخليفة عمر بن الخطاب هو استنتاج لا يسنده الفقه السليم ، وتعوزه الدقة الأصولية ، ذلك أن عمر بن الخطاب لم يوقف حداً ، ولم يستبعد حكماً إسلامياً من ميدان التطبيق ، كل ما هنالك أنه فهم علل الأحكام ورأى أن الوقائع التي تتجرد من هذه العلل ليست هي ذات الوقائع التي تنطبق عليها النصوص ، فالسارق المضطر لا قطع عليه بل إن الضرورة الشرعية إنما تنسحب على كل النصوص الإسلامية في مجاليّ العقيدة والشريعة ، وليس في ذلك وقف لأحكام أو استبعاد ، لأن الضرورة إنما هي تطبيق لنصوص شرعية .

ولعل هذه الفكرة الخاطئة عن نسبية أحكام الإسلام في مجال التشريع هي التي جعلته يرى في الإسلام رسالة رحمة وليس رسالة تشريع على حد تعبيره مستنداً في ذلك إلى أن آيات التشريع قليلة جداً في النصوص القرآنية ، ونسبتها لا تقاس إلى جانب آيات القرآن التي تتحدث عن الأخلاق والرحمة وفضائل الأعمال ، وهذه الفكرة خاطئة من وجهين :

الوجه الأول : وهو الذي يتعلق بآيات الأحكام وعددها القليل . والسؤال الذي ينبغي الاجابة عليه هنا ليس في كم الآيات وانما في كفايتها ، هل تكفي آيات الأحكام في اقامة نظام تشريعي يعالج الحياة من كل الجوانب . أؤمن بذلك وأعتقد أن أي قارئ منصف لآيات الأحكام يرى كفايتها لذلك . نعم قد تأتي آيات الأحكام مفصلة لنظام تشريعي محدد كما في آيات المواريث ، وقد تأتي مجملة تضع القواعد العامة وتترك للناس ضبط وقائع حياتهم من خلالها بأنظمة وتفاصيل تعمل في دائرة النصوص لا خارجها .

الوجه الثاني : يتعلق بقصر المؤلف للمجال التشريعي على تلك القواعد التي نسميها في المجال الوضعي قواعد القانون ونرى أنها أضيق نطاقاً من دائرة الدين أو الأخلاق ، والحق أن المجال التشريعي في الإسلام يستوعب كل هذه الدوائر فلا مجال للقول بأنها قواعد قانونية بحتة أو

أخلاقية بحتة لأن شق الحكم في كل القواعد الإسلامية واحد في مجال النهي ، أما في شق الجزاء فإن جميع المخالفات يصبح مرتكبها آثما ديانة ، كل ما في الأمر أن بعض القواعد قد لا يكون لها عقاب وضعي من جانب النصوص ولكن لا مانع في وجوده إذا ما دعا الأمر إلى ذلك ، فالدوائر الثلاث في المجال القانوني الوضعي منفصلة أما في المجال الإسلامي فإنها مرتبطة ارتباطاً لا يقبل الانفصال .

والباحث بعد ذلك يتهم النصوص التشريعية الإسلامية أنها (ص ١٧) سارت في خطى اليهودية ، وهذا خطأ بين لأن الدين الإسلامي اكتمل عقيدة وشريعة قبل اتصال المسلمين بالفكر اليهودي اتصال التأثير والتأثر ، لقد كانت العلاقات بين المسلمين واليهود في مرحلة التكوين للدولة الإسلامية هي علاقة عداء لا تماذج لا على مستوى الفكر ولا الحياة . إذن ليس صحيحاً ما يقوله الباحث من أن محور رسالة موسى التشريع ومحور رسالة محمد الرحمة والأخلاق وذلك أن رسالة موسى الحقيقية تهدف إلى الرحمة في تشريعها ، والإسلام يهدف إلى الرحمة في تشريعه ، فالرحمة هدف وغاية تقوم النظم التشريعية في اليهودية والإسلام للوصول إليهما فلا معنى للقول بأن رسالة موسى تشريع ، ورسالة محمد محورها الرحمة ، فلا تقابل بين الأمرين .

وقد انتهى الكاتب من هذا التقابل إلى القول – وهذه عبارته – أن الأحكام التشريعية التي وردت في القرآن الكريم ، مع ضرورة إعمالها على الوجه الصحيح ، إلا أنه لا ينبغي الالحاح عليها وحدها واغفال الشق الأكبر والهام من القرآن والذي يتناول أصول الرحمة وقواعد الأخلاق .

وهذا النص ينطوي على الرغم من صياغته المبهمة على اعتراف بضرورة الجانب التشريعي في الإسلام ، ولم يقل أحد بوجوب الالحاح عليه كل ما هنالك أن هذا الجانب يبرز فوراً بمجرد الصدام معه هنا لابد من تطبيق أحكامه بلا زيادة أو نقصان .

ولعل من أهم الأخطاء التي وردت في هذا البحث هو اعتقاده بأن المسلمين يسيرون في تعاملهم مع الإسلام على منطقين منطق الفقهاء وهذا ينبغي رفضه لأنه يساير منهج المتطرفين ويؤيدهم ، ومنطق السلف ، والقرآن يقف بالمرصاد أمام منطق الفقهاء ليكشف تناقضه وبعده عن الإسلام .

وهذا القول من الباحث غير مفهوم ، فمن هم الفقهاء الذين يقصدهم ، ومن هم السلف الصالح الذين يعنيهم ، إن محاولة القول بوجود تناقض بين الفقهاء والسلف الصالح هي مقدمة للقول برفض كل تراث الفقه الإسلامي لأنه يعارض منهج السلف ومنطق القرآن على حد تعبير المؤلف ، والفهم على هذا النحو جد خطير ، لأنه يسعى بجرة قلم ، وبعبارة لا معنى لها إلى

حذف كل تراثنا الفقهي الإسلامي ، ليقول مع البعض إن اجتهادنا اليوم ينبغي أن يبدأ بإلقاء الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة في بحر النسيان .

إن الباحث يسعى أساساً في الجزء الأول والثاني إلى هدم الجانب التشريعي في الإسلام ، فهو في الجزء الأول ينكر علو الأحكام الالهية بدعوى أن الحاكمية لله شعار سياسي ، مع أنه يعترف بمقالة نسبت إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما قال إن الحكم لله – الشعار الذي رفعه الخوارج – كلمة حق يراد بها باطل ، وفي الجزء الثاني يهدم الأحكام الشرعية بقوله إنها نسبية ، وأنها تتغير وهو بهذا يدّعي تفويض البشر في التشريع لأنفسهم في كل شيء .

أما الأخطاء التي وقع فيها المؤلف فكثيرة :

منها القول بان نظام التعزير بشري كله وأنه لا سند له من الكتاب والسنة مع أنه القرآن الكريم فيه مبدأ عام يعد أصلاً لنظام التعزير وهو قوله تعالى : ﴿ **وجزاء سيئة مثلها** ﴾ بالإضافة إلى آية النشوز في سورة النساء والتي اعتبرها « الخطيب الشربيني » أصلاً في التعزير[1] .

أما السنة فقد ورد فيها الكثير مما يعد سنداً في التعزير مثل التعزير على ترك الجهاد بالنسبة للثلاثة الذين خلفوا ، والتعزير على السرقة التي لا توجب الحد ، والتعزير على منع الزكاة حيث جاء في الحديث أن الرسول ﷺ قال في شأن زكاة الإبل من أعطاها مؤتجراً فله أجرها ومن منعها فانا أخذوها وشطر أبله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لمحمد شيء ،فأخذ شطر مانع الزكاة باعتباره عقوبة مالية هو تعزير أمر به الرسول ﷺ .

بل ان اصراره على هدم الجانب التشريعي في الإسلام يوقعه في تناقض كان أحرى به أن يفطن إليه فهو في القسم الخاص بحاكمية الله هاجم التيارات – المتطرفة في تكفيرها للمجتمعات القائمة بدعوى جاهليتها ونحن معه في هذا النقد ، ولكنه جاء في الجزء الثاني من البحث عند الحديث عن تطبيق النظام الجنائي الإسلامي فرفض التطبيق وقال إن هذا النظام لا يطبق إلا في مجتمع مؤمن ومجتمعات اليوم ليست كذلك ، وهذا يعني نفي الإيمان والإسلام عن مجتمعنا ، وتلك نتيجة لا يمكن التسليم بها لما تفضي إليه من انقلاب في حياة الناس في علاقاتهم الأسرية وعلاقاتهم العامة ، ونحن نؤمن بأن المجتمعات المسلمة هي مسلمة تخاطب بكل أحكام الإسلام ، وقد قال الفقهاء إن ارتكاب المعاصي لا يسقط الواجبات ، وهذا معناه أن الفجوة بين المسلمين والإسلام لا تعني خروجهم عنه أو أنهم ليسوا بمؤمنين كما يرى الباحث ، أنه يأخذ من أفكار معارضيه عندما تخدم فكرته دون أن يشعر بالحرج لوقوعه في تناقض ظاهر ، وإذا كان الحديث الشريف

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا : في أصول النظام الجنائي الإسلامي ط ٢ ١٩٨٣ ص ٢٦٢ وما بعدها ، وقد وفق المفكر الصديق في تأصيل نظام التعزير الإسلامي غاية التوفيق .

قد أشار إلى أن الزاني لا يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن فإن الإيمان المقصود هنا هو كمال الإيمان لا أصل وجوده كما ذكر ذلك ابن حزم وغيره من فقهاء الإسلام .

وحرص المؤلف على هدم الجانب التشريعي في الإسلام قد جعله يعلن متجرءاً أن المشرع المصري والمحكمة الدستورية بل وجميع السلطات الدستورية قد ارتكبت خطأً بل اثماً له نتائج خطرة على المجتمع عندما نصت على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر أساسي للتشريع بل وصل الأمر بالباحث أن قال – ليبرر التشريعات الوضعية ويواجه الدعوة إلى تطبيق الجانب التشريعي في الإسلام – أن القوانين المصرية – عندما أخذت عن القوانين الفرنسية عام ١٨٨٣ انما أخذت الشكل والصياغة فقط ، أما القواعد الموضوعية فهي بذاتها القواعد التي كانت واردة في الفقه الإسلامي بشتى مذاهبه ومدارسه ، وهذا القول فيه اغفال للحقيقة عمداً – لأننا نشك في أنه لا يعلم – لأن القوانين التي طبقت هي ذات مجموعة نابليون بل أن النسخة العربية ليست إلا ترجمة حرفية بحيث أصبح النص الفرنسي هو المعتمد أمام المحاكم مما دعا بعض كبار رجال القانون للدعوة إلى الخروج من هذا الوضع التشريعي المهين أو هذه التبعية التشريعية ، وأذكر على سبيل المثال الأستاذ عبدالسلام ذهني في كتابه « الحقوق » .

إن المؤلف كما قلت في البداية حاكم الإسلام من خلال اتجاه رفضه وقد نشترك معه في ابداء الملاحظات عليه ، ولكنه عمم في حكمه فوضع الإسلام كله بل وكل فقهائه في قفص واحد واصدر حكمه بإدانتهم ، بل وصل به الأمر إلى فهم الإسلام على أنه رسالة خلقية الجانب التشريعي فيها تابع وقليل ووقتي .

إن الإسلام لم يعين صورة وحيدة لنظام الحكم ، ولكنه وضع مبادئ ألزم بها كل نظام إسلامى .

وأن الإسلام لم يعين فئة معينة بأسمائها للتحدث باسم الإسلام ولم يجعل فهم الإسلام حكراً عليها ولم يجعل لها السيادة والعصمة ، ولكنه في نفس الوقت لم يفتح الأبواب على مصاريعها ليقول في الدين كل من يرغب في الحديث ، فالدين دين ، ولابد لمن يتحدث فيه أن تتوافر له شروط دينية وعلمية لا يجوز له قبل ذلك أن يطالبنا بالاستماع إليه والاعتداد برأيه ، وإذا كان الكاتب يتحدث عن حرية الكلمة ويتمسك بها في مواجهة النصوص الشرعية ، فاننا نطالبه بأمانة الكلمة وأسلمة المنهج ، والالتزام بالصدق في تناول الأحداث ، والعدل في الحكم على الآراء ، والايمان بالنصوص الإسلامية فالعقل وسيلة لفهمها والسير معها نحو اليقين وليس أداة للحكم عليها بالصواب والخطأ من منظور عقلي غير مؤيد بنور الحقيقة الشرعية ، وإذا كان المؤلف – من خلال مذهبه الوجودي

الذي يؤمن به – يرى نسبية كل شيء ويجعل الوجود يسبق الماهية فاننا لا نرى هذا المذهب ونأخذ على أصحابه أنهم يبتعدون عن الإسلام بقدر ما يقتربون من الوجودية سواء في صورتها المؤمنة أو الملحدة .

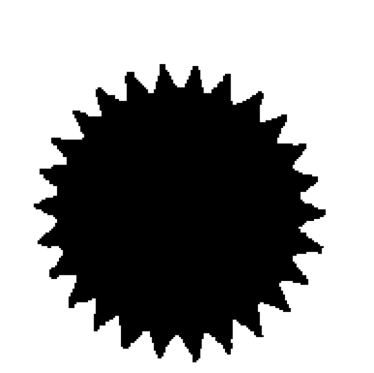
بل إن الباحث ينتهي في كتابه « عن الوجودية » إلى تأليه الانسان أو جعله إله نفسه[1] .

وبعد فإن الوقت لم يتسع للرد على البحث فقرة فقرة ولكن حسبي التنبيه إلى خطورة الدعوى التي أقيم عليها إنه يحاكم الإسلام من خلال أفكار متطرفة ، أيا كان الرأي حولها فهي لا تعبر عن الإسلام الصحيح ، والإسلام يؤخذ من مصادره كتاباً وسنة لا من مسالك الفكر عند معتنقيه .

أما قصة الخوارج التي ألح عليها الكاتب ووصم بها كل الاتجاه التي تخالف رأيه ، فإن التحليل الأخير لقضية التكفير عند الخوارج – يرجع أساسها إلى – رأيهم في مرتكب الكبيرة ، أما موقفهم العام فإنه لا يتصل بالسياسة فكراً ، ولا بنظرية للدولة ، لأنهم لا يعترفون بها باعتبارها ضرورة بشرية .

لقد قال الباحث عن أحد مخالفيه في الرأي إنه « ينتقي من التراث ما يناسبه ويغفل ما يعارضه ، يتخير من التفاسير ما كان منها مرجوحاً ، ويشيح عما هو راجح ، يتخطف من الأقاويل المرسلة ويترك الأقوال الموثقة ، يلتقط عن الفقهاء المجهولين ويعرض عن الفقهاء المشهورين ، يأخذ جزءاً من آية قرآنية ويترك باقي الآية أو الآيات التي ترتبط بها ، يقدم التفسير الذي يخدم أغراضه .

ولعل الكاتب هنا قد قدم لنا في أسلوب دقيق العيوب المنهجية التي وقع فيها ، ونحن نكتفي بأن نقول عن منهجه ما عابه بحدة على مخالفيه .



(١) د . محمد سعيد العشماوي : تاريخ الوجودية في الفكر البشري ص٣٢٠ .



التجديد السياسي والخبرة الإسلامية

نظرة في الواقع العربي المعاصر

د . سيف الدين عبد الفتاح(*)
عرض ـــ حامد عبد الماجد قويسى(**)

قضية التجديد السياسي – من القضايا الرئيسية التي يثور بصددها الخلاف على المستوى الفكري النظري ، وعلى مستوى الحركة والممارسة والفعل ، بين مختلف المشارب والاتجاهات ، بحيث اختلطت الأوراق ، وأصبح الجميع يدعون وصلاً بها ..

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة الرائدة – بحق – في ضبط هذه القضية في ضوء الخبرة الإسلامية ، لتحسم كثيراً من الأمور على المستوى الفكري ، وتوضح معالم الطريق على مستوى الممارسة والحركة ..

وهذه الدراسة ليست عملاً أكاديمياً – بارداً جافاً – تعطي القارىء معلومات وتزيده معرفة بالعديد من الحقائق والوقائع ، أو تكشف له ما يخفى عنه من العلائق بين الظواهر الخاصة بالموضوع المدروس ..

إنها تعيد – وعلى أسس منهجية أصولية – ترتيب وصياغة « العقل المسلم » الباحث فتقعد له القواعد ، وتؤطر له الأمر ، ثم ترسم الطريق وتبين ملامحه ومعالمه موجهة إياه وجهة غير تلك التي اعتادها من قبل .

(*) رسالة دكتوراه فى العلوم السياسية ـــ كلية الاقتصاد ـــ جامعة القاهرة ١٩٨٧ .

(**) معيد بقسم العلوم السياسية ـــ كلية الاقتصاد ـــ جامعة القاهرة .

وفي هذا العرض – لأفكار الباحث – سنطرح باختصار شديد – لرسالة تجاوزت الألف صفحة .. من خلال وضع نقاط عامة حول المفهوم المحوري للدراسة ، وافتراضها ، وتقسيمها .

(١) قضية المفهوم :

تثير دراسة « التجديد السياسي والخبرة الإسلامية : نظرة في الواقع العربي المعاصر » قضية جوهرية ترتكز حول « التجديد » . هذه القضية رغم أهميتها وخطورتها وكثرة الدراسات التي تعرضت لها – ما تزال تعاني مزيداً من الغموض ..

فمفهوم التجديد – يواجه أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به حين يُطرح ، وخلط بينه وبين مفاهيم أخرى « كالتحديث ، البعث ، النهضة ، الصحوة ...إلخ) دون تحديد أو تدقيق أو تبسيط في طريقة تناوله ..

مما يفرض تحديد ماهية « التجديد » قبل الحديث عنه كمسلمة ، حيث أن تحديد ماهيته يترك انعكاسات بالضرورة على الرؤية المنهجية ، أو الاجابة عن أسئلة أخرى تتعلق بهذه العملية مثل : لماذا التجديد (السبب والمقصد) ؟ ، وكيف يكون التجديد ؟ (الأسلوب والمنهج) .. كما أن أهمية ذلك تبدو خصوصاً وأن المفهوم يحتاج إلى عملية تنقية – وفق ما تطرحه الخبرة الإسلامية في امتداداتها الزمنية والحركية ، لأن ثمة دراسات ترادف بين مفهوم « التجديد » وبين مفاهيم أخرى محملة بالقيم التي ترتبط باتجاه أيديولوجي معين أو مذهبية خارجة عن دائرة الرؤية الإسلامية ، إن لم تتناقض معها أو تقصرْ في التعبير عن كمالاتها ..

ومن هنا فقد تعرض الباحث – برؤية انتقادية – للتوجهات الأساسية التي تناولت موضوع وقضية التجديد ، مركزاً على ثلاثة محاور : المفهوم ، والمضمون وأهم المصادر ، والمنهجية .. وقد صنف الباحث الكتابات إلى اتجاهين :

(١) اتجاه التأصيل والتجديد الذاتي أو التواصل مع الأصول : وعلى الرغم من وعي هذا الاتجاه بعملية التجديد ومضمونها إلا أنه بصدد المفهوم والمنهجية اتخذ عدة أشكال أحدُها : أهمل تحديد المفهوم . الثاني : تراوح بين كتابات نادرة تعرضت لجانب المنهجية على نحو جزئي ومتفرق بينما كتابات أخرى أهملتها ولم تتعرض لها بصورة مباشرة . الأخير : ظل في معظمه من حيث تناوله لفكرة التجديد ومنهجية دراسته يؤكد على الرصيد التاريخي لحركات التجديد والاتجاهات الفكرية فيه ، أو يركز على مدرسة بعينها وربما مفكر واحد أو منطقة جغرافية محددة .

(٢) اتجاه التغريب : ويقوم هذا الاتجاه على مضمون مختلف لعملية

التجديد ، ومصادرها ، ومعاييرها حيث يتبنى الرؤية الغربية كاملة باستبعاد الإسلام كلية وادخاله ضمن مقولات غربية في محاولة متعسفة (وهذا ما يسميه الباحث : تيار الاستبدال) ، أما تيار التوفيق والتلفيق فيحاول إيجاد نوع من المشابهات السطحية بين مفاهيم إسلامية وأخرى غربية ، ويتفرع هذا الاتجاه بصدد تناول المفهوم والمنهجية إلى أكثر من فريق :

(١ فريق أهمل تحديد المفهوم حيث عملية التوفيق تهمل مجموعة من القضايا الأساسية أهمها على الاطلاق (المفهوم والمنهجية) حتى يتسنى القيام بهذه العملية دون أية معوقات نظرية ومنهجية يمكنها أن تسد الطريق على القيام بها ابتداء .

(٢ فريق أجرى عملية التوفيق دون أسس منهجية واضحة مما أسهم في تشويه المفهوم ذاته ، ويعتبر — الباحث — أن محاولة الجمع بين مفاهيم الرؤية الإسلامية والغربية عملية مرحلية لاقصاء المفهوم الأصيل بكل جوانبه .

ثم انتقد الباحث منهجية التناول الغربية — التي تقوم على النقل المباشر لمنهجية الغرب — وتطبيقها بشكل حرفي .

ثم طرح الباحث ... لبناء مفهوم التجديد السياسي — من خلال الأصول المنزلة — كما سيتضح ..

افتراض الدراسة

● وقد انطلق الباحث في دراسته من افتراض أساسي وهو أن دراسة وممارسة عملية التجديد السياسي — في الرؤية الإسلامية سواء على المستوى الفكري أو المستوى النظامي أو المستوى الحركي — مآلها إلى الانفاق في غيبة المستلزمات المنهجية لها مثل : بناء المفاهيم — الخصوصية المنهجية — تميز تناول الواقع والخبرة المعاصرة ، وافتقادها المعيار والتأصيل والتنظير .

وقد قسم الباحث دراسته إلى أبواب ثلاثة — بالإضافة إلى « مقدمةٍ مهمةٍ » و « خاتمة مُتمة » ..

وفي الباب الأول الذي قسمه إلى فصلين تناول في الفصل الأول : قضية بناء المفاهيم السياسية الإسلامية — كضرورة منهجية — اعتماداً وتأسيساً على تميز الرؤية الإسلامية عن مختلف الرؤى الوضعية — على تعددها — مشيراً إلى الافتراق الأساسي في المصدر والطبيعة لكل منهما ...

وقد قام الباحث بمراجعة علمية قيمة لمفهوم « الموضوعية » وقدم بديلاً أصيلاً له يتمثل في مفهوم « الاستقامة العلمية » .

وفي الفصل الثاني : عالج عدة محاولات ازاء قضية بناء المفاهيم السياسية الإسلامية — فتعرض على سبيل المثال لا الحصر — إلى محاولة الاستناد إلى فكرة « المؤشرات » أو « التعريف الاجرائي »

ودورها في بناء المفاهيم الإسلامية ، أو محاولة التجديد اللغوي ، أو محاولة اعتبار المفاهيم السياسية الإسلامية ضمن منطقة « العفو » ، أو محاولة « التحيل » على المفاهيم الإسلامية .

وانتقد كل هذه المحاولات التي تدخل في اطار « التبديد » لا « التجديد » ؛ مقدماً البديل الأصيل في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية والقائمة على العقيدة كأساس ، واللغة كأداة ، والوحي كمصدر ، والخبرة كمجال لعملية البناء .

- وقد خلص الباحث في هذا الباب – إلى أن المفاهيم الإسلامية تشكل الوحدات الأساسية لعلم السياسة الإسلامي ، وهي تستمد من مصدر ثابت ومستقل ، وتتميز بالشمول والكلية ، فضلاً عن كونها مفاهيم ضابطة وقياسية تقوم بعملها كمعايير تقويمية ، وأكد الباحث على :

(١) المفاهيم الشرعية مقدمة على ما عداها من مفاهيم ..

(٢) رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الإسلامي ..

(٣) تحقيق وتحرير مناط المفاهيم الإسلامية التي اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية ..

والمفاهيم الإسلامية – في هذا السياق – تقدم اسهاماً منهجياً لا تستطيع مثيلاتها الوضعية وغير الإسلامية أن تقدمه – يتمثل هذا الاسهام في قدرتها – مع بنائها – وفق قواعد محددة ومنضبطة – على أن تقدم أنساقاً قياسية تُقوّم مجمل الخبرة ، حيث تقدم تأصيلاً نظرياً يتميز عن الواقع ، وإن جعل الواقع موضوعه ، وحركته مجال تقويمه ، بينما كافة المفاهيم الوضعية وغير الإسلامية لا تستطيع فكاكاً من الخبرة نشأة وتطوراً وتطويراً ، فيختلط المعيارُ بعناصر الخبرة ، ويختلط المقيسُ بالمقياس بصورة لا تسمح بتقديم الرؤية التقويمية والمعيارية للواقع المعاش ..

منهجية التجديد السياسي

وفي الباب الثاني تناول دراسة منهجية التجديد السياسي بمنظورين متكاملين : المنظور الأصولي ، المنظور الحضاري – وقد اختص كل منهما بفصل ... فالأول أنصب على المنظور الأصولي حيث يجد في منهجية الاجتهاد أبلغ تمثيل مما دفع الباحث إلى معالجة قضية الاجتهاد وأهم دلالاتها المنهجية بما يعين على ضبط كثير من المفاهيم التي قد تختلط أو ترتبط بفقه مفهوم الاجتهاد – ومن ثم مفهوم التجديد .

وأشار الباحث إلى بعض الدلالات السياسية لمفهومي الاجتهاد والتقليد من ضرورة فقه الواقع كخطوة أساسية لتنزيل الحكم الصحيح على الواقعة وضرورة الاجتهاد الجماعي ..

وقدم الباحث أهم مدخلين تطرحهما منهجية الاجتهاد – رابطاً كليهما بالدراسات السياسية – وتعلق الأول

بمدخل المصلحة الشرعية وما يتركه من دلالات على الدراسات السياسية ، والثاني يتعلق بدراسة قضية النظامية والمؤسسية والاسهام المنهجي لمدخل (الذرائع) في هذا المقام ..

بينما اختص الفصل الثاني بالمنظور الحضاري للبحث في منهجية الاستخلاف والتغيير وما تتركه من دلالات على المستوى المنهجي والسياسي .

- وقد خلص الباحث في هذا الباب إلى أن المنهج ليس إلا مفاهيم يجب تحديدها ، كما يجب ضبطها ، وإن البناء المنهجي بصورة متكاملة ومتميزة وواعية يعد أهم الخطوات في انجاز مهمة « إسلامية » علم السياسة .. كما خلص أيضاً إلى تكامل منهجية الاجتهاد وباعتبار ممارستها ضرورة شرعية وكذا منهجية الاستخلاف والتغيير التي تعد – في جوهرها – انجازاً للمقاصد الشرعية ، يعني أنهما يمثلان معاً عملية مستمرة كلّ منها تؤدي إلى الأخرى ، يفرض ذلك طبيعة وتميز المراحل المختلفة فلكل حادثٍ حديث ، ولكل واقعة حكم ، ولكل مرحلة فقه ، ولكل انحرافٍ ضبط ، بما يفرض ضرورة الاجتهاد كما يفرض ضرورة التغيير ، والوقائع لا تتناهى والنصوص متناهية . فكانت منهجية التجديد السياسي بعنصريها وفي تكاملها – ضرورة شرعية تفرض بناءها كما تفترض ممارستها في التنظير ، وفي البحث العلمي وفي الحركة ، بحيث تشكل ركناً أصيلاً في بناء علم سياسة إسلامي يتسم بالتميز والخصوصية في مفاهيمه ومنهجيته ..

التطبيق المنهجي

أما الباب الثالث والأخير في الدراسة – والذي قسم بدوره إلى فصلين – فقد كانت مهمته التطبيق المنهجي – ذلك أن هذه المنهجية البديلة هي في الواقع تعد اطاراً تحليلياً صالحاً للتطبيق ، ومعالجة الحركة التي تتمثل في تناول قضايا وظواهر تعتمل في الواقع العربي المعاصر في اطار نظرة لا تفتقر إلى الشمول والكلية .. وإن لم تجعل همها التفصيل .

ففي الفصل الأول اعتمد على تقصي أحد المفاهيم السياسية الشاملة لمجموعة من المفاهيم الفرعية بما يفيد في إمكان الاقتراب لدراسة الواقع العربي المعاصر من منطلق هذا المفهوم – وكان هذا المفهوم هو (مفهوم الرابطة الإيمانية) حيث قام الباحث بتحديده ، وابراز أهم خصائص هذه الرابطة ، كما أبرز مناقضها المتمثل في العلاقة الفرعونية الاستبدادية المستقى من النموذج التاريخي في القرآن الكريم ، وحدد الباحث عناصرها التكوينية : الخلافة ووظيفتها ، العلماء ودورهم السياسي في الأمة ، الرعية وطبيعة حركتها في اطار من التكافل السياسي والمسئولية الجماعية .

وعالج الباحث في الفصل الثاني القواعد الأساسية التي تحدد الحركة متمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاختيار (المشاركة) بحيث تصير الشرعية الإسلامية وفق حدودها وبناء نسقها القياسي أداة منهجية تستند بدورها إلى مداخل منهجية في توظيفها ، وذلك في سياق التناول المنضبط للواقع العربي المعاصر وأهم سماته وخصائصه الكلية — لا تفصيلاته اليومية في الحركة الحياتية الجزئية ..

باختصار تم دراسة وتناول القواعد النظامية لحركة الرابطة الإيمانية السياسية في اطار عملية التجديد السياسي من حيث الفكر والنظم والحركة .

● وقد خلص الباحث في هذا الباب إلى أن بناء علم سياسة إسلامي يجب ألا ينصرف إلى التنظير والتجريد فحسب لأن الاقتصار على ذلك سيكرس واقع الانفصال بين الإسلام وحركة الحياة هذا من ناحية كما أنه من ناحية أخرى لا يستغرق مفهوم (العلم النافع) الذي يتعلق بالعمل الصالح والحركة الصحيحة ... وعلى هذا فإنه يجب أن يفرد هذا العلم اهتماماً خاصاً لفقه الواقع ، حيث يعتبر هذا الفقه جملة — وفي هذا السياق — ما أسماه الباحث « فرض الوقت » الذي يجب الاضطلاع به بحيث يكون التناول بيّن المسار والاتجاه . إذ اتسمت معظم المناهج الغربية والوضعية بالمعالجة الجزئية لخبرة الواقع العربي المعاصر والواقع الإسلامي الراهن واستندت إلى مقولات لا تتفق والرؤية الإسلامية مثل : الصراع — والتكيف ، التوافق مع الواقع ، ذلك أن من التزم هذه المناهج من الباحثين قد توصل إلى مجموعة من النتائج وكثير من التعميمات تحتاج إلى مزيد من المراجعة وقدر كبير من الفحص والتبين .

● وقد أبرزت خاتمة الدراسة — وتتمتها .. واعتبرت أولى مهام التجديد السياسي الشرعي على المستوى الفكري وعلى المستوى الحركي يتمثل في ضرورة « بناء علم سياسة إسلامي » .
يؤكد ذلك — في رأي الباحث — الدواعي والقدرات للقيام بهذا البناء سواء تلك التي ترجع في جانب منها إلى اعتبارات نظرية أو ترجع في الجانب الآخر إلى ضرورات عملية تتعلق بالواقع العربي المعاصر وإمكان تقويمه ، خاصة وأن مجمل الوضع الأكاديمي لعلم السياسة المعاصر قد حدث من خلال تراكمات تاريخية ضمن الاطار العلماني لدراسة هذا العلم ..

إن الحديث عن بناء علم سياسة إسلامي يفترض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته — وفق الرؤية الإسلامية —

واعادة النظر في تحديد موضوع العلم ، بل والنظر في تصنيفات العلوم وموضع علم السياسة منها ، واعادة تحديد وترتيب المعلوم والنظر فيما يترتب عليها من استنتاجات وتقويمها ، وتصور أهداف العلم ومقاصده على أن يتم ذلك بطريقة تمكن من خدمة قضية الإسلام ' .

إن علم السياسة الراهن يعانى من أزمات ثلاث :

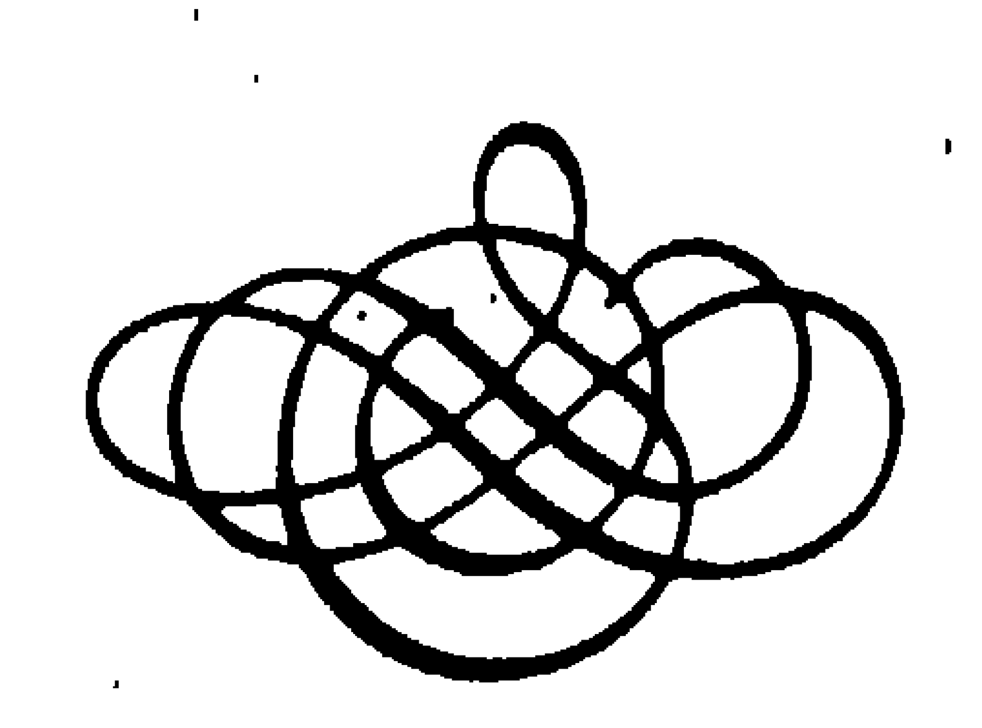
أزمة اتجاه ، أو أزمة أصالة ، أو أزمة وظيفة .. ويرى الباحث أن بناء علم السياسة الإسلامى يقام على أركان ثلاثة راسخة تمثل أهم المجالات التى يجب أن تتوجه إليها الجهود فى عملية البناء .

الأول : مستوى المفاهيم الإسلامية السياسية وبناء الأنساق القياسية .

الثاني : مستوى بناء المنهجية .

الثالث : خبرة الواقع العربي والإسلامي المعاصر والمتناول المنهجي .

إن هذه الدراسة – كما عبر بحث أ.د سليم العوا – تبشير ليس فقط بباحث جاد في العلوم السياسية بل بمشروع مفكر إسلامي يقف على ثغرة من أهم الثغرات المفتوحة في جبهة الإسلام ..





وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام

إن الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى . إيماناً منها بالله رب العالمين خالق كل شيىء ، وواهب كل النعم ، الذى خلق الإنسان فى أحسن تقويم وكرمه وجعله فى الأرض خليفة ، ووكل إليه عمارتها وإصلاحها وحمله أمانة التكاليف الإلهية وسخر له مافى السموات ومافى الأرض جميعاً .

وتصديقاً برسالة محمد ــ صلى الله عليه وآله وسلم ــ الذى أرسله الله بالهدى ودين الحق ، رحمة للعالمين ومحررا للمستعبدين ، ومحطماً للطواغيت والمتألهين ، والذى أعلن المساواة بين البشر كافة ، فلا أفضل لأحد على أحد إلا بالتقوى ، وألغى الفوارق والكراهية بين الناس ، الذين خلقهم الله من نفس واحدة .

وانطلاقا من عقيدة التوحيد الخالص ، التى قام عليها بناء الإسلام ، والتى دعت البشر كافة ألا يعبدوا إلا الله ولايشركوا به شيئا ، ولايتخذ بعضهم بعضاً أربابا من دون الله ، والتى وضعت الأساس الحقيقى لحرية البشر وكرامتهم وأعلنت تحرير الإنسان من العبودية للإنسان .

وتحقيقاً لما جاءت به الشريعة الإسلامية الخالدة ، من المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال والنسل ، وما امتازت به من الشمول والوسطية فى كل مواقفها وأحكامها فمزجت بين الروح والمادة ، وأعتنت بالعقل والقلب ، وواءمت بين المثالية والواقعية ، ووازنت بين الحقوق والواجبات ، ووفقت بين حرمة الفرد ومصلحة الجماعة ، وأقامت الموازيين القسط بين الأطراف المتقابلة فلا طغيان ولا استهتار .

وتأكيداً للدور الحضارى والتاريخى للأمة الإسلامية التى جعلها الله أمة وسطاً

أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة وصلت الأرض بالسماء وربطت الدنيا بالآخرة ، وجمعت بين العلم والإيمان ، ورجاء فى قيام هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة .

ومساهمة فى الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التى تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد وتهدف إلى تأكيد حريته وحقوقه فى الحياة الكريمة التى تتفق مع الشريعة الإسلامية .

وثقة منها بأن البشرية التى بلغت فى مدارج العلم المادى شأوا بعيداً لاتزال فى حاجة ماسة إلى سند إيمانى لحضارتها وإلى وازع ذاتى يحرس حقوقها .

وإيماناً بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة فى الإسلام جزء من دين المسلمين لايملك أحد تعطيلها كلياً أو جزئياً ، أو خرقها أو تجاهلها فى أحكام إلهية تكليفية أنزل الله بها كتبه ، وبعث بها خاتم رسله وتمم بها ماجاءت به الرسالات السماوية ، وأصبحت رعايتها عبادة ، وإهمالها أو العدوان عليها منكراً فى الدين ، وكل إنسان مسئول عنها بمفرده ، والأمة المسئولة عنها بالتضامن ، فإن الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامي تأسيساً على ذلك تعلن مايلى :

المادة الأولى :

أ . البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والبنوة لآدم وجميع الناس متساوون فى أصل الكرامة الإنسانية وفى أصل التكليف والمسئولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الإقليم أو الجنس أو الانتماء السياسى أو الوضع الاجتماعى أو غير ذلك من الاعتبارات .

ب ــ إن الخلق كلهم عبيد لله وإن أحبهم إليه أنفعهم لعباده وإنه لافضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى .

المادة الثانية :

أ . الحياة حق مكفول لكل إنسان ، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه ، ولايجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعى .

ب . يحرم اللجوء إلى وسائل تفضى إلى إفناء النوع البشرى كلياً أو جزئياً .

جـ . المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ماشاء الله واجب شرعى فلا يجوز الاجهاض دون ضرورة شرعية ولا الحيلولة دون الزواج أو الإخصاب أو الإنجاب بصورة دائمة بغير هذه الضرورة .

المادة الثالثة :

أ . فى حالة الحرب أو المنازعات المسلحة لايجوز قتل من لامشاركة لهم فى القتال كالشيخ والمرأة والطفل ، وللجريح الحق فى أن يداوى وللأسير أن يُطعم ويؤوى ويكسى ، ويحرم التمثيل بالقتلى ويجوز ــ من حيث المبدأ ــ تبادل الأسرى وتلاقى واجتماع الأسر التى فرقتها ظروف القتال .

ب . لايُقطع الشجر ولايُتلف الزرع والضرع ولاتخرب المبانى أو منشآت العدو بقصف أو نسف أو غير ذلك بدون ضرورة شرعية مقتضية .

المادة الرابعة :

لكل إنسان حرمته بعد موته والحفاظ على سمعته ؛ وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمانه ومدفنه .

المادة الخامسة :

الأسرة هى الأساس فى بناء المجتمع ، والزواج أساس كيانها :

أ . للرجال والنساء الحق فى الزواج ولاتحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية .

ب . على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبله ، وحماية الأسرة ورعايتها .

المادة السادسة :

أ . المرأة المساوية للرجل فى الكرامة الإنسانية ، ولها الحقوق مثل ماعليها من الواجبات ، ولها شخصيتها المدنية ، وذمتها المالية المستقلة ، وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها .

ب . على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسئولية رعايتها وفقا لما تعنيه كلمة القوامة للرجال فى الشريعة اسلامية .

المادة السابعة :

أ . لكل طفل منذ ولادته حق على الأبوين والمجتمع والدولة فى الحضانة والتربية والرعاية المادية والأدبية ، كما تجب حماية الأمومة وإعطاؤها عناية خاصة .

ب . للآباء الحق فى اختيار نوع التربية التى يريدون لأولادهم مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم فى ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية .

جـ . للآباء على الأبناء حق الأبوة وللأقارب حق على ذويهم وفقا لأحكام الشريعة .

المادة الثامنة :

لكل إنسان الحق فى التمتع بجنسية ولايجوز حرمانه من جنسيته بشكل تعسفى .

المادة التاسعة :

لكل انسان التمتع بشخصيته الشرعية من حيث الإلزام والإلتزام ، وإذا فُقدت أهليته أو انتقصت قام وليُّه مقامه .

المادة العاشرة :

أ . طلب العلم فريضة ، والتعليم واجب على الدولة ، وعليها تأمين سبله ووسائله ، وضمان تنوعه ، بمايحقق مصلحة المجتمع ، ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام ، وحقائق الكون ، وتسخيرها لخير البشرية .

ب . من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة كالأسرة والمدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنيوياً تربية متكاملة ومتوازنة ، بحيث تنمى شخصيته ، وتعزز

إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها .

المادة الحادية عشرة :

لما كان على الإنسان أن يتّبع دين الإسلام أو الاسلام فإنه لا تجوز ممارسة أي لون من ألوان الإكراه ليترك دينه هذا إلى دين آخر أو إلى الإلحاد ، كما لا يجوز استغلال فقره أو جهله لتغيير دينه .

المادة الثانية عشرة :

أ ـ يولد الإنسان حراً وليس لأحد أنيستعبده ، أو يذله ، أو يقهره ، أو يستغله ، ولاعبودية لغير الله تعالى .

ب ـ الإحتلال محرَّم تحريماً قاطعاً : وهو من أسوأ أنواع الاستعباد ، وللشعوب التي تعانيه الحق الكامل في التحرر منه وتقرير المصير ، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لهم في كفاحهم لتصفية كل أشكال الاحتلال ، ولجميع الشعوب الحق في السيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية .

المادة الثالثة عشرة :

لكل إنسان الحق في حرية التنقل ، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها ، وله ـ إذا اضطهد ـ حق اللجوء إلى بلد آخر وعلى البلد الذي لجأ إليه ان يجيره حتى يبلغه مأمنه ، مالم يكن موجب اللجوء اقتراف فعل يعتبر مخالفا للمقتضيات الشرعية .

المادة الرابعة عشرة :

العمل حق تكلفه الدولة والمجتمع لكل قادر عليه ، وللإنسان حرية اختيار العمل اللائق به مما تتحقق به مصلحته ومصلحة المجتمع ، وللعامل حقه في كافة الضمانات المتعلقة بالأمن والسلامة ، ولايجوز تكليفه بما لا طاقة له به ، أو استغلاله ، أو الإضرار به ، وله ان يتقاضى أجراً عادلاً مقابل عمله دون تأخير ، وله الإجازات والعلاوات والترقيات التي يستحقها ، وهو مطالب بالإخلاص والاتقان ، واذا اختلف العمّال وأصحاب العمل ، فمن حقهم على الدولة أن تتدخل لرفع الظلم ، واقرار الحق ، والإلزام بالعدل دون تحيُّز .

المادة الخامسة عشرة :

للإنسان الحق في التجارة المشروعة ، دون احتكار أو غشٍ أو إضرارٍ بالغير .

المادة السادسة عشرة :

أ ـ لكل إنسان الحق في التملك بالطرق الشرعية (بمفرده أو باشتراك مع غيره) كما أن له التمتع بحقوق الملكية بما لا يضر به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع ، ولا يجوز نزع الملكية إلا للمنفعة العامة ومقابل تعويض فوري عادل .

ب ـ تحرم مصادرة الأموال في كل الأحوال إلاّ بمقتضي شرعي .

المادة السابعة عشرة :

لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني ، ولكل من ساهم في ذلك الإنتاج الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة

عنه ؛ على أن يكون هذا الإنتاج غير منافٍ لمبادىء الشريعة أو القيم أو الأخلاق .

المادة الثامنة عشرة :

أ ــ لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحيّة والاجتماعيّة ، وتهيئة جميع المرافق العامة التي يحتاج إليها في حدود الإمكانيات المتاحة .

ب ــ تكفل الدولة لكل إنسان حقه في عيش كريم يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله ، ويشمل ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية .

المادة التاسعة عشرة :

أ ــ لكل إنسان الحق في أن يعيش آمنا على نفسه وأهله وعرضه وماله .

ب ــ وللإنسان الحق في الاستقلال بشؤون حياته الخاصة في مسكنه وأسرته وماله واتصالاته ، ولا يجوز التجسس عليه ، أو الرقابة ، أو الإساءة إلى سمعته ، ويجب على الدولة حمايته من كل تدخل تعسفي وذلك كله ضمن أحكام الشريعة الإسلامية .

جـ ــ للمسكن حرمته في كل حال ، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه ، ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غير مشروعة .

المادة العشـــرون :

أ ــ المسئولية في أساسها شخصية ، ولا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنصٍّ .

ب ــ المتهم بريء حتى تثبت إدانته بمحاكمه عادلة تؤمَّن له فيها كل الضمانات الكفيلة بالدفاع عن نفسه .

المادة الحادية والعشرون :

أ ــ لا يجوز (بغير موجب شرعي) القبض على إنسان ، أو تقييد حريته ، أو نفيه أو عقابه ، أو القيام بالتعذيب البدني أو النفسي بإى نوع من المعاملات المذلة أو القاسية أو المنافية للكرامة الإنسانية . كما لا يجوز إخضاع أي فرد للتجارب الطبية أو العلمية إلاّ برضاه ، وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للضرر ، كما لا يجوز اصدار القوانين الاستثنائية التي تخول للسلطات التنفيذية مثل هذه الأمور .

المادة الثانية والعشرون :

أ ــ لكل إنسان الحق في حرية الرأي والتعبير بكل وسيلة وفي حدود المبادىء الشرعية .

ب ــ لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وله أن يشترك مع غيره من الأفراد أو الجماعات في ممارسة هذا الحق وذلك كله وفقا للشريعة الإسلامية ، وعلى الدولة والمجتمع تقديم العون والحماية اللازمين .

جـ ــ الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع ، ويحرم استغلاله وسوء استعماله وكل ما من شأنه الإخلال بالقيم أو تفكك المجتمع وانحلاله أو زعزعة الاعتقاد .

د ــ لا تجوز إثارة الفتن أو الخلافات القومية أو العنصرية التى تسبب الكراهية .

المادة الثالثة والعشرون :

أ ـ الناس سواسية أمام الشرع ، يستوي في ذلك الحاكم والمحكوم .

ب ـ حق اللجوء إلى القضاء مكفول للجميع .

المادة الرابعة والعشرون :

أ ـ حرية المجتمع واجبة لضمان الحقوق الأساسية للإنسان ، والولاية أمانة يحرم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريما قاطعا .

ب ـ لكل إنسان حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقا للأحكام المرعية .

المادة الخامسة والعشرون :

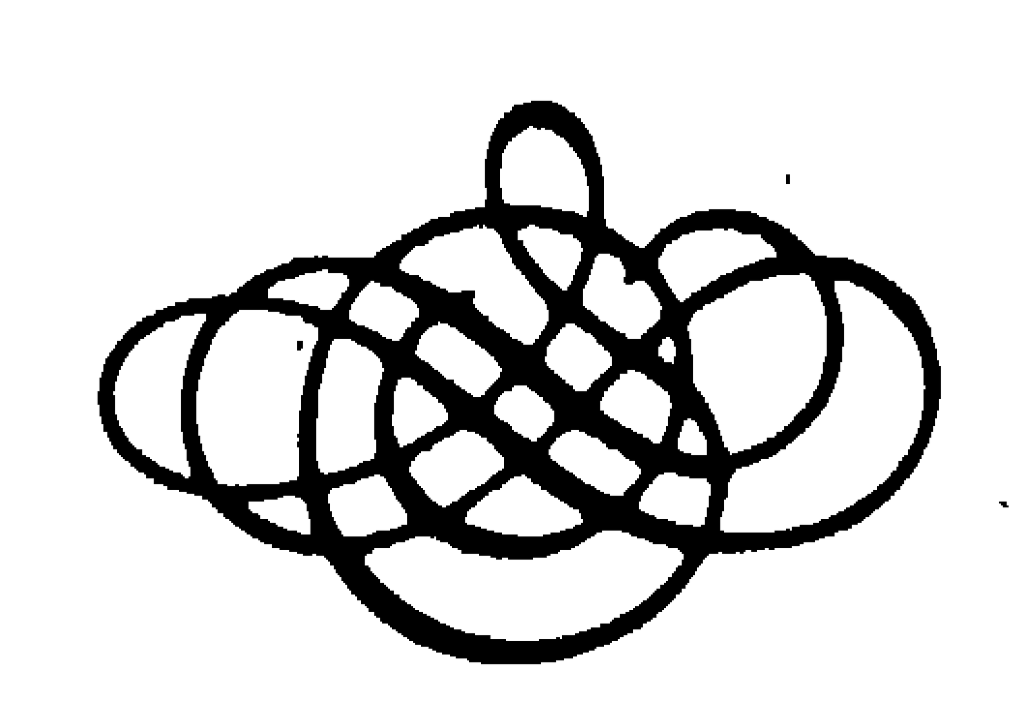
كل الحقوق والحريات المقررة في هذه الوثيقة مستمدة من أحكام الشريعة الاسلامية .

المادة السادسة والعشرون :

الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة .

المادة السابعة والعشرون :

تعمل الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي على اتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لتطبيق أحكام هذا الإعلان .





ندوة المدارس الإسلامية الخاصة : الواقع والطموح (*)

مجالات البحوث المقترحة

مقدمة تفسيرية

تواجه المدارس الاسلامية الخاصة عقبات ومشاكل أثناء تأديتها لرسالتها، تضعف من قدرتها على تخريج الطلبة الأكفاء القادرين على تحمل مسئوليات القيادة والمبادرة فى الإصلاح الإجتماعى واحداث التغيير الاسلامى المنشود وترجع هذه المشاكل الى المصادر والأسباب التالية :

(١) الأنظمة الاجتماعية والتعليمية :

التى تقوم فى وسطها هذه المدارس ، فكثيرا ماتكون هذه الأنظمة منافية ومتعارضة مع مثاليات هذه المدارس وأهدافها ووسائلها . كما أن هذه الأنظمة تعج بالمشاكل الاجتماعية والأخلاقية التى تفرض نفسها على هذه المدارس .

(٢) غياب النماذج المثلى : للشخصية الإسلامية المعاصرة وكذلك للمؤسسة التعليمية الاسلامية التى يمكن للمدرسة الإسلامية محاولة الوصول اليها .

(٣) الفصام والفجوة القائمة : بين المتخصصين التربويين من الاسلامين وبين المدارس الاسلامية والقائمين عليها من قبل أن تؤسس هذه المدارس وكذلك أثناء تشغيلها ، مما يحرم هذه المدارس من المعرفة والتجربة التخصصة فى تسيير كثير من أمورها .

(٤) عدم توفر نماذج مناسبة للمناهج : الاسلامية المتكاملة لهذه المدارس مع ملاحظة أن جميع هذه المدارس لابد لها من تطبيق المناهج الدراسية الحكومية وتسعى لاسلامية طلبتها فى اطار هذه المناهج ، وتعليمات ومراقبة السلطات الحكومية القائمة .

(٥) قلة عدد الكوادر البشرية : المؤهلة علميا واسلاميا لتحمل مسئوليات التعليم والادارة والتطوير فى هذه المدارس .

(*) ١٠ محرم ١٤٠٩ — ٢٢ / ٨ / ١٩٨٨

(٦) عدم وجود جهات اسلامية : متخصصة لاجراء الأبحاث التربوية التطبيقية المتخصصة واللازمة لتطوير هذه المدارس وتحسين مستواها .

ونتيجة للمناقشات التي دارت خلال اليوم الأول من الندوة ، تم الإتفاق على اقتراح المجالات التالية لبحوث الندوة :

أولا : الأهداف والأدوار : اعداد دراسات فى المواضيع التالية :

(١) ماهى الأهداف والوظائف المناسبة للمدارس الاسلامية فى ظل الأوضاع القائمة .

(٢) معالم الشخصية الاسلامية التى نسعى لتكوينها مع الانتباه إلى الابعاد النفسية والوجدانية ومكانة العقيدة فى تكوين الصفات الحميدة كالشجاعة ، والمبادرة ، والصدق .. الخ .

(٣) مدى وعى المدارس الاسلامية للأهداف فى مختلف البلدان .

(٤) المعوقات والمشكلات التى تحول بين المدارس الاسلامية وتحقيق هذه الأهداف والأدوار ..

ثانياً : المناهج :

(١) دراسة تقويمية للمناهج القائمة والكتب المدرسية من وجهة نظر اسلامية .

(٢) استكمال النقص وسد الثغرات فى المناهج القائمة من طريق مناهج اضافية وخطط معدلة ومكملة .

(٣) كيفية توجيه المناهج المقررة توجيها اسلاميا .

(٤) لغة التدريس فى المدرسة الاسلامية : هل يجب ان تكون عربية ؟

(٥) تعليم اللغات الأجنبية : ماهى وفى أى المراحل وكيف .. الخ .

(٦) طرائق وأساليب التدريس المثلى للمباحث المختلفة وتقويم السائد منها .

(٧) مكانة تدريس القرآن الكريم والسنة الشريفة ، من ناحية الحفظ والفهم والانتقاء المناسب للمراحل المختلفة .

ثالثاً : النشاطات المرافقة (اللاصفّية) :

(١) دور هذه النشاطات فى تحقيق الأهداف .

(٢) مجالات هذه النشاطات .

(٣) كيفية تطبيقها .

(٤) المكتبة ودورها .. وطرق تشجيع الطلبة لريادتها واستخدامها .

رابعاً : الطاقات البشرية :

(١) المعلم

١ . أ خصائص المعلم المسلم واعداده .

١ . ب دراسة نقدية لمناهج اعداد المعلمين .

١ . ج برامج تدريب المعلمين أثناء الخدمة .

١ . د معايير اختبار المعلم .

(٢) الادارة

٢ . أ خصائص الادارة المدرسية من وجهة النظر الاسلامية .

٢ . ب تدريب المدير لتأهيله لادارة المدرسة فى ضوء الفلسفة الاسلامية .

(٣) الاشراف الفنى والارشاد التربوى :

تحديد دور المشرف الفنى والمرشد التربوى فى المدرسة الاسلامية .

(٤) الارشاد النفسى والاجتماعى :

خامساً : الطالب :

(١) القبول وأسس الاختيار .

(٢) الاختلاط ، متى ، وكيف ، ولماذا .. الخ .

(٣) الزى المدرسى ومواصفات اللباس العام .

(٤) دور الطالب فى تسيير المدرسة .

(٥) متطلبات النمو فى مراحل العمر المختلفة ومعالجة مشكلاته فى اطار اسلامى وخاصة فى سن المراهقة .

سادساً : العلاقة بين المدرسة والأسرة والمجتمع :

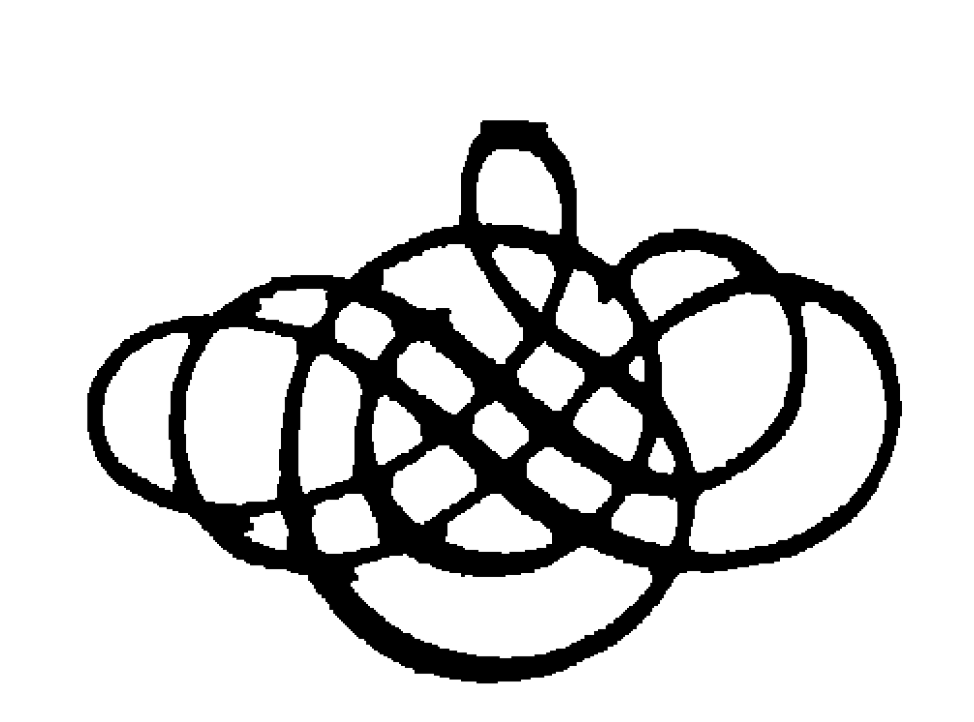
الترابط والتكامل بين المدرسة والمؤسسات الاجتماعية التالية فى ضوء أهداف المدرسة الاسلامية :

(١) المدرسة والأسرة (مكانة ودور مجالس الآباء والمعلمين) .

(٢) المدرسة والمسجد .

(٣) المدرسة والمجتمع وعاداته وتقاليده .

سابعاً : الصيغ المناسبة للتعامل مع السلطات الرسمية المشرفة على مؤسسات التربية والتعليم .





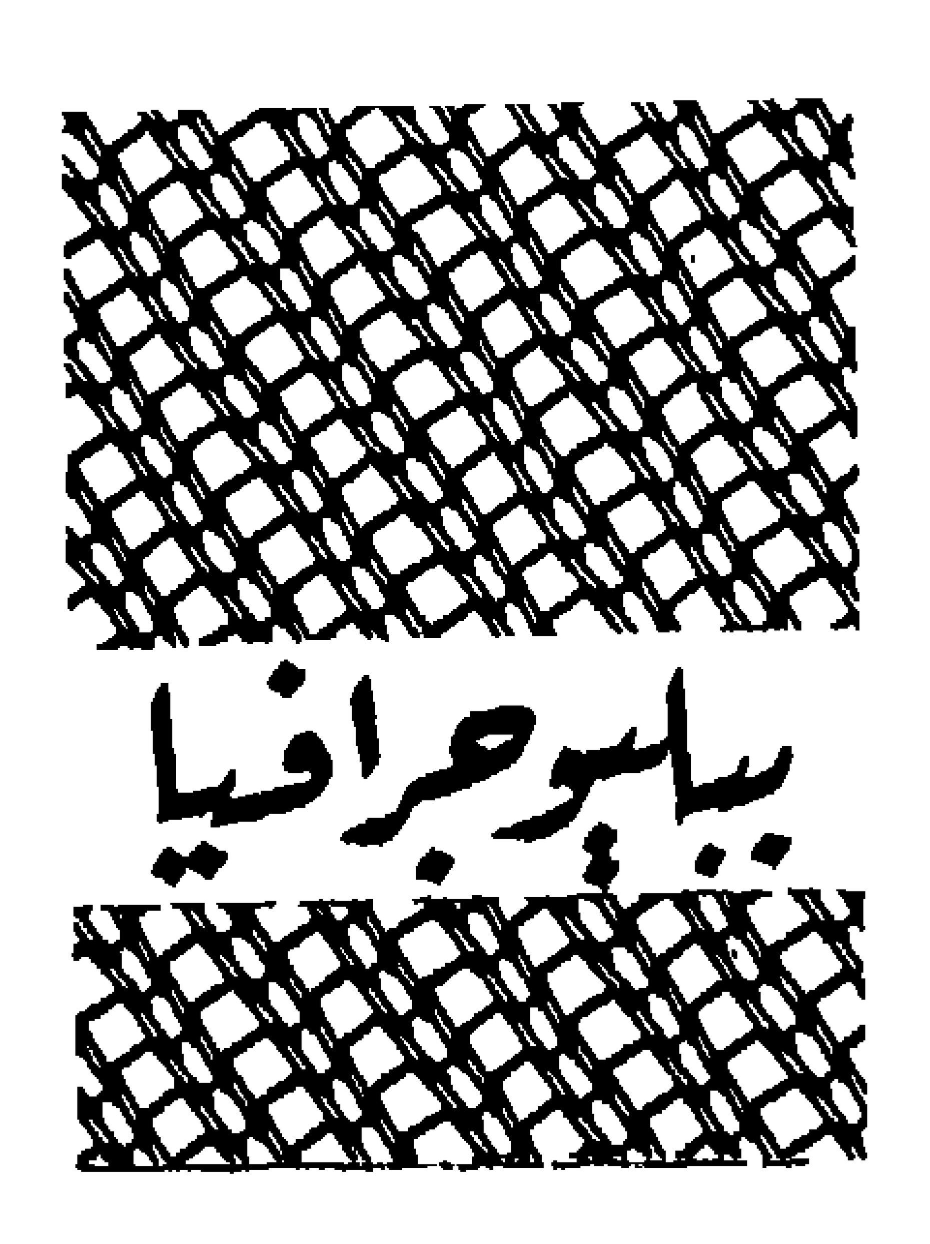
ربيع الثانى ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤٠٨ هـ /ديسمبر ١٩٨٧ م ـ يناير ـ فبراير ١٩٨٨ م.

تحرير : محيى الدين عطية

بيليوجرافيا ● الفكر الإسلامى ـ قائمة فصلية منتقاة .

هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمى للبحوث الإسلامية





الفكر الإسلامى

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب — الأطروحات الجامعية — بحوث المؤتمرات — مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف الببليوجرافى (تدوب) .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 — الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدوده .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس : فهرس المؤلفين .

كتب

الآباء والأبناء

عاشور ، أحمد عيسى . بر الوالدين وحقوق الآباء والأبناء والأرحام-. القاهرة : مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع ، (1985) .-72 ص ؛ 20 سم (1)

آدم (عليه السلام)

الخولى ، البهى . آدم عليه السلام : فلسفة تقويم الإنسان وخلافته -. القاهرة: مكتبة دار التراث، (1985) .-189ص؛ 24 سم . (2)

ابن عباس

الهاشمى، محمد المدعو جار الله بن عبدالعزيز ابن عمر بن فهد ، تحفة اللطائف فى فضائل الحبر ابن‌عباس ووجّ والطائف ؛ تعليق ومراجعة محمد سعيد كمال ، محمد منصور الشقحاء -. الطائف : نادى الطائف الأولى ، (1985) .-167 ص؛ 24 سم . (3)

الإخوان المسلمون

كروم ، حسين . الإخوان المسلمون ، والصلح مع إسرائيل -. القاهرة : شركة نادركو للطباعة والنشر ، (1986) .-207 ص ؛ 23 سم . (4)

الأدعية

حجاج ، عبد الله . دعاء الرسول ﷺ -. القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، (1985) .-147 ص ؛ 17 سم . (5)

الشوكانى ، صحيح الحصن الحصين من أدعية وأذكار سيد المرسلين ﷺ . تحقيق وتهذيب ؛ يوسف البدرى-. القاهرة : دار الاعتصام ، (1985) 158 ص ؛ 12 سم . (6)

طنطاوى ، محمد سيد . الدعاء -. ط 4.- القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، (1985) .-184 ص ؛ 24 سم . (7)

الأديان الوضعية

إبراهيم ، إبراهيم محمد . الأديان الوضعية فى مصادرها المقدسة ، وموقف الإسلام منها -. ط 1.- أسيوط : إبـــراهيم ، (1985) .-224 ص ؛ 24 سم . (8)

الاستثمار

الشرقاوى ، على البدرى أحمد . الاستثمارات المالية الإسلامية -. (أسيوط) : ع الشرقاوى ، (1985) .-188 ص ؛ 24 سم . (9)

الإسراء والمعراج

بن مالك ، أنس .. وآخرون . معراج

المصطفى ﷺ -. (القدس) : لجنة مسجد حنظلة الغسيل ومسجد الرام القديم ، (1985) .-50 ص ؛ 20 سم . (10)

أصول الفقه

الحفناوى ، محمد إبراهيم محمد . التعارض والترجيح عند الأصوليين ، وأثرهما فى الفقه الإسلامى -. المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، (1985) 432 ص ؛ 24 سم . (11)

الأطعمة والذبائح

عبد الهادى ، أبو سريع محمد . أحكام الأطعمة والذبائح فى الفقه الإسلامى -. القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، 1985 .-334 ص؛ 24 سم . (12)

الإلحـاد

كامل ، فؤاد . الرد على إلحاد سارتر -. (القاهرة) : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 .-86 ص ؛ 17 سم- (المكتبة الثقافية ؛ 400). (13)

الإنتاج

الدموهى ، حمزة الجميعى . عوامل الإنتاج فى الإقتصاد الإسلامى -. ط 1.- (القاهرة) : دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1985 .-402 ص؛ 24سم. (14)

الإيمان

أحمد ، محمد . الإيمان : تعريفه ، أركانه ، آثـــاره ، نواقضه ، أشراط الساعة -. جدة : دار المطبوعات الحديثة ، 1986 .-96 ص ؛ 24 سم . (15)

السعودى ، عبد الرحمن بن ناصر . التوضيح والبيان لشجرة الإيمان -. القاهرة : دار الصحوة للنشر ، 1985 .-97 ص ؛ 17 سم . (16)

البهائية

محمود ، مصطفى . حقيقة البهائية -. القاهرة: دار المعارف، 1985 .-118ص؛ 19 سم . (17)

التخطيط

البنا ، فرناس عبد الباسط . التخطيط : دراسة فى مجال الإدارة الإسلامية وعلم الادارة العامة -. (القاهرة): ف البنا، 1985 .-172 ص ؛ 24 سم . (18)

التربية الإسلامية

عثمان ، حسن ملا. تربية الإنسان المسلم-. ط 1.- القاهرة : دار الصحوة للنشر ، 1985 .-177 ص ؛ 20 سم . (19)

التصوف

طاهر ، حامد . التصوف الإسلامى : دراسته ، مصادره ، موضوعاته -. (القاهرة) ح طاهر ، 1985 .-175ص؛ 24 سم . (20)

التطرف الدينى

صديق ، يوسف . حقيقة التطرف الدينى فى ضوء الكتاب والسنة -. (الكويت) : ى صديق ، 1985.- 50 ص ؛ 21 سم . (21)

إلجهمية

الدارمى ، أبى سعيد . الرد على الجهمية - (القاهرة) : دار الفرقان ، 1985.- 104 ص ؛ 24 سم . (22)

الحاكم بأمر الله

إبراهيم ، مجدى محمد . إلى الحاكم بأمر الله-. ط 1.- (القاهرة) : م إبراهيم ، 1985 .-133 ص ؛ إيض ؛ 20 سم . (23)

الحج

الكرمانى ، محمد بن مكرم بن شعبان . مناسك الحج والعمرة ، تحقيق عبد الله إبراهيم بن صلاح -. طرابلس (ليبيا) : دار إقرأ ، 67 ص ؛ 19 سم . (24)

محمود ، عبد الحليم . الحج إلى بيت الله الحرام - القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985.-159 ص ؛ 17 سم . (25)

الحديث القدسى

الجمل ، إبراهيم محمد . الأحاديث القدسية -. القاهرة : المختار الإسلامى، 1985.-256 ص؛ 24 سم. (26)

المصرى ، نشأت . الأحاديث القدسية -. القاهرة : المختار الإسلامى ، 1985.- 256 ص ؛ 24 سم . (27)

الحديث النبوى

ابن بلبان الفارسى ، علاء الدين على . الإحسان فى تقريب إبن حبان ، تحقيق وشرح شعيب الأرنؤوط ، 2 مج -. بيروت : مؤسسة الرسالة، 1986/1406 .-471 ص ؛ 24 سم . (28)

الحاكم ، أبى أحمد . شعار أصحاب الحديث؛ قدم له عبد الله بن جبرين؛ تحقيق عبد العزيز محمد السرحان -. بيروت : دار البشائر الإسلامية ، 1985 .-152 ص : مثيليـــات ؛ 24 سم . (29)

حمودة ، عبد الباسط أحمد على . الإعجاز فى البيان النبوى -. القاهرة : ع حمودة، 1985 .-158 ص؛ 24 سم. (30)

سمارة ، محمد سليم إبراهيم وآخرون (إعداد) . فهرس أحاديث وآثار سنن الدارقطنى 2 ج .– بيروت : عالم الكــــتب ، 1986/1406 .– ج 575:1 ص، ج 481:2 ص؛ 24 سم. (31)

سمارة ، محمد سليم إبراهيم وآخرون (إعداد) . فهرس أحاديث وآثار المستدرك مرتبا على المسانيد، 2 ج.– بيروت : عالم الكــــتب ، 1986/1406.- ج 839:1 ص ؛ ج 481:2 ص ؛ 24 سم . (32)

السيوطى ، جلال الدين . جمع الجوامع ، المعروف بالجامع الكبير –. القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية، 1985/1984 مج 24;2 سم –. (موسوعة السنة ؛ 19-29) (33)

الشافعى ، محمد بن إدريس . اختلاف الحديث ؛ برواية الربيع بن سليمان المرادى ؛ تحقيق عامر أحمد حيدر –. بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، 1985.-316 ص ؛ 24 سم . (34)

شحاته ، عبد الله محمود . علوم الحديث –. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 .-142 ص ؛ 17 سم . (35)

عبد الخالق ، عبد الرحمن . أثر الأحاديث الضعيفة والموضوعة فى العقيدة .– الكويت : مكتبة ابن تيمية ، 1985.- 62 ص ؛ 16 سم –. (نحو عقيدة سليمة ؛ 1) (36)

العسقلانى ، أحمد بن على بن حجر . تغليق التعليق على صحيح البخارى ؛ دراسة وتحقيق سعيد عبد الرحمن موسى القزقى –. بيروت ؛ دمشق : المكتب الإسلامى ؛ عمان : دار عمار ، 1985.-5 مج : مثليات ؛ 25 سم . (37)

لاشين، موسى شاهين ويوسف عبد المقصود. علوم الحديث –. (القاهرة): م م لاشين ، 1985.-88 ص ؛ 24 سم . (38)

الدعوة الإسلامية

جريشة ، على . دعوة الله بين التكوين والتمكين –. (القاهرة) : مكتبة وهبة ، 1985.-159 ص ، 19 سم . (اقيموا شريعة الله ؛ 6). (39)

شلبى ، رؤوف . الدعوة الإسلامية فى عهدها المدنى : مناهجها وغاياتها–. (القاهرة) : ر شلبى ، 1985 .- 617 ص ؛ 24 سم –. (موسوعة الدعوة الإسلامية ؛ 3). (40)

الدولة

النجار ، حسين فوزى . الدولة والحكم فى الإسلام –. القاهرة : دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر ، 1985 .-

192 ص ؛ 20 سم .— (كتاب الحرية ؛ 4)- (41)

الربا

الشيخ ، محمد خاطر محمد . جهاد فى رفع بلوى الربا : الفقه الإسلامى والمعاملات المالية المعاصرة—. القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، 1985.- مج 1 (269 ص) : ايض ، مثيليات ؛ 24 سم . (42)

عبد الهادى ، أبو سريع محمد . الربا والقرض فى الفقه الإسلامى : دراسة مقارنة بالأوضاع الاقتصادية المعاصرة. (القاهرة) : دار الاعتصام ، 1985.- 221 ص ؛ 24 سم . (43)

الرضاعة

عبد الله ، السيد عبد الحكيم السيد . أهمية الرضاعة الطبيعية دينيا وصحيا ؛ تقديم أحمد مصطفى عيسى ، فؤاد على البحيرى —. ط 1.- القاهرة : هجرة للطباعة والنشر والتوزيع ، 1985.-62 ص ؛ 19 سم . (44)

الرؤى

العسقلانى ، ابن حجر . الرؤى والأحلام فى ضوء الكتاب والسنة —. القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، 1985 .- 92 ص ؛ 17 سم —. (دراسات فى العقيدة) . (45)

الزنا

الشوارنى ، عبد الحميد . جريمة الزنا ، فى ضوء القضاء والفقه —. الاسكندرية : دار المطبوعات الجديدة ، 1985 .- 24 سم . (46)

الزواج

السماحى ، عبد العزيز . بحوث فى فرق النكاح ، الدائرة بين الفسخ والطلاق وأسبابها —. ط 1.- (القاهرة) : م السماحى ، 1986 .-359 ص ؛ 24 سم . (47)

مهلهل ، جاسم محمد . التبيان فيما يحتاجه الزوجان —. ط 1.- الكويت : دار الدعـوة ، 1985.-123 ص ؛ 20 سم . (48)

السنّة النبوية

فراج ، فتحى محمد . حول السنة النبوية —. ط 1.- أسيـوط : ف . فراج ، 1985.-156 ص ؛ 23 سم . (49)

سهل التسترى

محمود ، عبد الحليم . الشيخ الأمين : سهل التسترى —. القاهرة : مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر ، 1985.-159 ص ؛ 19 سم . (50)

السياسة الشرعية

الجوزية ، ابن قيم . الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية؛ تقديم وتحقيق محمد جميل غازى – جدة : دار المدنى للطباعة والنشر والتوزيع ، 1985.- 339,18 ص ؛ 25 سم . (51)

سيد قطب

البهنساوى ، سالم . سيد قطب بين العاطفة والموضوعية –. الاسكندرية : دار الدعوة ، 1986/1406 .-134 ص ؛ 19 سم . (52)

السيرة النبوية

أبو فراخ ، محمد أحمد . خاتم النبيين : الترجمة المحرفة والرد عليها –. القاهرة : هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، 1985 .-35,23ص؛ 20 سم . (53)

القرشى ، على علاء الدين بن أبى الحزم (ابن النفيس) . الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية ؛ تحقيق وتعليق عبد المنعم محمد عمر –. (القاهرة): روز اليوسف ، 1985.-180 ص ؛ 28 سم . (54)

الشخصية

غراب ، أحمد عبد الحميد . الشخصية الإنسانية فى ضوء القرآن الكريم –. (القاهرة) : الهيئة المصرية العامة للكتــــاب ، 1985 .-175 ص ؛ 24 سم . (55)

الشريعة الإسلامية

القرضاوى ، يوسف . شريعة الإسلام ؛ صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان –. القاهرة : دار الصحوة، 1985.-183 ص ؛ 24 سم . (56)

القرضاوى ، يوسف . عوامل السعة والمرونة فى الشريعة الإسلامية –. القاهرة : دار الصحوة للنشر ، 1985.-116 ص ؛ 19 سم . (57)

الشعرانى

القرنى ، عبد الحفيظ فرغلى على . عبد الوهاب الشعرانى : إمام القرن العاشر –. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985.-207 ص ؛ 20 سم . (58)

شهر رمضان

خليفة ، عبد الله . خير رمضان كيف تحصل عليه ؟ –. (القاهرة) : روز اليوسف ، 1985.-110 ص ؛ 19 سم . (59)

الشيعة

بدوى ، محمد أمين . الشيعة ونشاطهم السياسى فى العصر الأموى . ط 1.- (القاهرة) : م بدوى ، 1985.- 295 ص ؛ 24 سم . (60)

الصحابة

شاكر ، فؤاد . أصحاب النبى ﷺ -. القاهرة : كنوز للإنتاج الإعلامى : شركة المنار العربى للطباعة والنشر، 1985.-175 ص ؛ 16 سم . (61)

الصحة والحج

عبد العال ، محمد . صحتك أثناء الحج -. القاهرة: م عبد العال، 1985 .- 138 ص : ايض ؛ 19 سم . (62)

الصحوة الإسلامية

ربيع ، محمد محمود . آراء فى الصحوة الإسلامية ، وموقف الإسلام من الايدلوجيات المعاصرة -. القاهرة : عالم الكتب ، 1985.-142 ص ؛ 24 سم . (63)

الصلاة

الرومى ، محمد الأفندى . الصلاة التامة : دراسة شاملة – إتمام الأركان فى الصلاة -. ط 1.- القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع ، 1985 .- 55 ص ؛ 19 سم . (64)

محمود ، عبد الحليم . الصلاة : أسرار وأحكام -. (القاهرة) : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 .- 141 ص ؛ 17 سم . (65)

الطهارة

حسين ، محمد . الطهارة -. ط 1.- الاسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، 1985.-70 ص ؛ 19 سم . (66)

العالم الإسلامى

الجوهرى ، يسرى عبد الرازق . العالم الإسلامى فى آسيا وأفريقية -. الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة ، 1985.-623 ص : إيض ، خرائط ؛ سم . (67)

العقائد

محمد ، شافع توفيق . صور من عقائد أهل الأرض -. القاهرة : المركز العربى الحديث ، 1985.-240 ص ؛ 24 سم. (68)

العلاقات الدولية

المودودى ، أبو الأعلى . شريعة الإسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية ؛ ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم ؛ مراجعة عبد الحليم عويس ، إبراهيم يونس -. القاهرة : دار الصحوة للنشر ، 1985.-256 ص ؛ 24 سم . (69)

العلم

العيادى ، عبد الله عبد الرحيم . العلم الحديث: حجة الإنسان أم عليه؟-.

الدوحة : دار الثقافة ، 1985.-
مج 1 (120 ص) : إيض ؛ 24 سم .
(70)

علم الاجتماع

بدوى ، فاطمة . علم اجتماع المعرفة ، بين الفكر الخلدونى والفكر الغربى -. (بيروت): جروس برس، 1985.-108 ص ؛ 24 سم . (71)

علم الكلام

النجار ، عامر . علم الكلام : تعريفه وعوامل نشأته -. القاهرة : دار المعارف ، 1985.-110 ص ؛ 24 سم. (سلسلة دراسات فى علم الكلام ؛ 1) . (72)

العلمانية

فرج ، أحمد . جذور العلمانية : الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلامية فى مصر منذ البداية وحتى عام ١٩٤٨ م -. ط 1.- المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، 1985.-108 ص ؛ 17 سم . (73)

عمر بن عبد العزيز

الشرقاوى ، عبد الرحمن . عمر بن عبد العزيز : خامس الخلفاء -. القاهرة : مكتبة غريب ، 1986 .- 237 ص ؛ 24 سم . (74)

الفتاوى

الحسينى ، محمد محجوب محمد أبو الحسن. جامع الفتاوى لشاعر النبى ﷺ : محمد خليل الخطيب الحسنى -. ط 1.- القاهرة : ع الشعرانى ، 1985 .- 254 ص ؛ 24 سم . (75)

الشعرانى ، عبد الوهاب . درر الغواص فى فتاوى الخواص؛ تحقيق محمد عبدالله إسماعيل -. ط 1.- القاهرة : ع الشعرانى ، 1985.-163 ص ؛ 24 سم . (76)

الفلك

عبد القادر ، مصطفى أحمد . تناقض علم الفلك مع القرآن الكريم ، وتوافق نظرية الكون الأرضى معه -. الاسكندرية : دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، 1985.-62 ص : ايض ؛ 20 سم . (77)

القدر

بن حيدرة ، شيث بن إبراهيم (ابن الحاج القفطى) . حز الفلاصم فى إفحام المخاصم ، عند جريان النظر فى أحكام القدر ، تحقيق : عبد الله عمر البارودى -. بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية : مركز الخدمات والأبحاث الثقافية ، 1985.- 137 ص : مثليات ؛ 24 سم . (78)

القرآن – أحكام

بن علام ، علام محمد . الدرر الخليلية فى شرح الأحكام القرآنية –. (القاهرة) : ع علام ، 1985 -. 55 ص ؛ 19 سم . (79)

القرآن – إعراب

الزين ، سميح عاطف . الإعراب فى القرآن الكريم –. ط 1.- بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، 1985.-835,(4) ص؛ 24 سم . (80)

القرآن – تفسير

حريبة ، محمد بن عبد المنعم . تيسير التفسير لبعض سور التنزيل –. القاهرة : م حريبة ، 1985.-159 ص؛ 25 سم . (81)

الدمشقى ، عماد الدين أبى الفداء إسماعيل ابن كثير القرشى . تفسير القرآن العظيم ؛ خرج أحاديثه مقبل ابن هاوى الوادعى –. الكويت : دار الأرقم ، 1985.- مج 1 (613ص)؛ 29 سم . (82)

رضا ، محمد رشيد . تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن : العصر ، والكوثر، والكافرون، والاخلاص، والمعوذتين –. القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، 1985.-175 ص ؛ 24 سم . (83)

شحاته ، عبد الله . تفسير سورة الحشر والمدثر –. القاهرة : ع شحاته ، 1985.-69 ص ؛ 20 سم . (84)

شحاته ، عبد الله . علوم التفسير –: (القاهرة) : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985.-223 ص ؛ 17 سم. (قضايا إسلامية) . (85)

الشورى ، إبراهيم . ومحمد زكى الدين الشيباوى –. تيسير التفسير : العشر الثامن من القرآن الكريم –. القاهرة : المؤسسة السعودية ، 1985.-437 ص ؛ 24 سم . (86)

الناصرى ، محمد المكى . التيسير فى أحاديث التفسير –. بيروت : دار الغرب الإسلامى ، 1985.-6 مج ؛ 25 سم . (87)

القرآن – سور

يونس ، عبد المنعم أحمد . الأداب العامة فى سورة الحجرات .– مصر ع يونس ، 1985 .-163 ص؛ 24 سم. (من الأدب الإسلامى) . (88)

القرآن – علومه

جعفر ، عبد الغفور محمود مصطفى . بحوث فى علوم القرآن الكريم –. القاهرة: ع جعفر، 1985.-295 ص؛ 24 سم . (89)

حواس ، عبد الرحمن على . بديع البيان فى

علوم القرآن –. القاهرة: ع حواس، 1985.-230 ص ؛ 24 سم . (90)

القضاء

جابر ، محمد حسنى محمد . الأصول القضائية فى الفقه الإسلامى –. (القاهرة): م جابر، 1985.-344 ص؛ 24 سم . (91)

الماتريدى

المغربى ، على عبد الفتاح . إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى ، وآراؤه الكلاميـــة –. ط 1.- (القاهرة): مكتبة وهبة ، 1985 .- 479 ص ؛ 24 سم . (92)

المجتمع

الفوال ، صلاح مصطفى . التصوير القرآنى للمجتمع –. القاهرة : دار الفكر العربى ، 1985.-2 مج ؛ 24 سم. (93)

الماقورى ، سالم أحمد . المثل الأعلى للمجتمع الإنسانى ، كما تحدث عنه القرآن الكريم –. طرابلس (ليبيا) : دار إقرأ –. 1985.-494 ص ؛ 24 سم . (94)

المخدرات

رسلان ، عادل . حكم تناول المخدرات المفترات وتداولها فى التشريع الإسلامى والقانون –. (القاهرة) : وزارة الأوقاف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، 1985.-204 ص؛ 20 سم –. (رسالة الإمام ؛ ع 6). (95)

المذاهب الفقهية

زايد ، محمد طلبه . خطيئة المذاهب –. ط 1.- القاهرة: م زايد، 1985.- 240 ص ؛ 24 سم . (96)

المذاهب الفلسفية

حلمى ، مصطفى . الإسلام والمذاهب الفلسفية –. (الاسكندرية) : دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، 1985.-304 ص ؛ 24 سم . (97)

المرأة

عبد الهادى ، أبو سريع محمد . زينة المرأة ولباسها فى الكتاب والسنة –. القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، 1985.-168 ص ؛ 19 سم . (98)

المسلمين فى غينيا

أحمد ، محمد عبد القادر . المسلمون فى غينيا –. القاهرة : م أحمد ، 1986.-238 ص ؛ 24 سم . (99)

المسيحية

مرقص ، سعيد . التوحيد فى المسيحية –. ط 1.- (القاهرة) : س مرقص ، 1985.-67 ص ؛ 20 سم . (100)

المفسرون – معاجم

نويهض ، عادل . معجم المفسرين من

صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، تقديم حسن خالد ، 2 مج -. بيروت : مؤسسة نويهض الثقافية ، ط 1986/1406,2.-1023 ص ؛ 24 سم.
(101)

نظام الحكم

النجار، حسين فوزى. الإسلام والسياسة: بحث فى أصول النظرية السياسية ونظام الحكم فى الإسلام -. (القاهرة) : دار المعارف ، 1985.-343 ص ؛ 24 سم . (102)

اليهود

إبراهيم ، ابراهيم محمد . اليهود فى أسفارها المقدسة ، وموقف الإسلام منها -. ط 1.- أسيوط : إبراهيم ، 1986.- 271 ص ؛ 24 سم . (103)

مساهل ، فاروق . التعامل التجارى مع اليهود فى الإسلام -. ط 1.- بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1985.-64 ص : إيض ؛ 19 سم. (104)

المغربى ، السموأل بن يحيى (الحبر شموائيل ابن يهوذا بن إبوان) . إفحام اليهود ؛ وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبى ﷺ ؛ تقديم وتحقيق وتعليق محمد عبد الله الشرقاوى -. ط 1.- (القاهرة) : دار الهداية ، 1986.-216 ص : مثليات ؛ 24 سم.
(105)

أطروحات

ابن تيمية

الدباس ، عبد الرحمن بن عبد الله بن صالح. ابن تيمية : منهجه واختياراته الفقهية فى الجنايات والحدود -. الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه -. (عبد العظيم شرف الدين) . (106)

الغمرى ، عفاف عبد العزيز . المنطق عند ابن تيمية -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم الفلسفة ، 1985.- دكتوراه. (اشراف د . محمد أبو الوفا الغنيمى التفتازانى) . (107)

ابن رشد

حامد ، سميرة حسن . موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم الفلسفة ، 1985.- دكتوراه . (اشراف د . محمد عاطف العراقى) . (108)

ابن عباس

عوضه ، حمود يحى . عبد الله بن عباس وفقهه -. الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1406.- دكتوراه -. (اشراف د. حسن صبحى أحمد).
(109)

أبو مدين المغربى

طاهر ، محيى الدين عبد الحميد محمد . أبو مدين المغربى: حياته وتصوفه-. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم الفلسفة ، 1985.- دكتوراه . (اشراف د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى) . (110)

الحديث النبوى

أحمد ، عبد الله محمد عبد الرحمن . تفسير غريب ما فى الصحيحين للحميدى، دراسة وتحقيق -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ، 1983.- ماجستير. (اشراف د . محمود على مكى ، د . عاطف مدكور) . (111)

الدولة العباسية

عبد الفتاح ، صفاء حامد أحمد . نظم الحكم فى الدولة العباسية من أوائل القرن الثالث الهجرى -. القاهرة: كلية الآداب جامعة القاهرة قسم التاريخ ، 1985.- دكتوراه . (اشراف د . محمد جمال الدين سرور) . (112)

الشعر العربى

خليف ، مى يوسف عبد القادر . التيار الإسلامى فى القصيدة الأموية -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها، 1984.- دكتوراه . (اشراف د . شوقى ضيف) . (113)

الشهرستانى

أبو سعده ، محمد حسينى أحمد . موقف الشهرستانى النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم الفلسفة ، 1985.- دكتوراه . (اشراف د. محمد عاطف العراقى). (114)

القرآن - إعجاز

مرعى ، عفاف أحمد محمد خليفة . قضية الإعجاز القرآنى فى تفسير المنار -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ، 1985.- ماجستير . (اشراف د . يوسف خليف) . (115)

القرآن - إعراب

الشعان ، إبراهيم سليمان الرشيد . الفعل فى القرآن ، تعدّيه ولزومه -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ، 1985.- دكتوراه . (اشراف د . يوسف خليف) . (116)

القرآن - تفسير

عبد الهادى ، عبد المقصود . تفسير القرآن بالقرآن ، أصوله ومنهجه-.

القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها، 1985.- دكتــــوراه . (اشراف د . يوسف خليف) . (117)

يوسف ، محمد عطا أحمد . تفسير السدى الكبير ، جمع وتوثيق ودراسة -. القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية وآدابها ، 1985.- ماجستير (اشراف د . يوسف خليف) . (118)

مراكش - تاريخ

محمود ، منى حسن أحمد . الحياة السياسية ومظاهر الحضارة فى مدينة مراكش خلال عهدى المرابطين والموحدين 454-666/1062-1269.- القاهرة : كلية الآداب جامعة القاهرة قسم التاريخ، 1985.- دكتوراه . (اشراف د. محمد جمال الدين سرور) . (119)

مقالات

ابن باديس

رابح، تركى. الشيخ عبد الحميد بن باديس. شيخ المربين وشيخ المصلحين فى الجزائر فى العصر الحديث -. الثقافة -. س 16. ع 92 (جمادى الثانية - رجب 1406 - مارس - إبريل 1986) ص 59-76 (120)

ابن دحية الكلبى

عطاء الله ، محمد ظفر الله . نظرة عابرة على حياة الإمام ابن دحية الكلبى وآثاره -. الدراسات الإسلامية -. مج 21. ع 3 (شوال - ذو الحجة 1406 - يوليو - سبتمبر 1986) ص 79-88 (121)

ابن الصلاح - علوم الحديث

عتر ، نور الدين . كتاب « علوم الحديث » لابن الصلاح -. البصائر -. س 1. ع 2 (1985) ص 7-57 (122)

ابن الوزير - العواصم من القواصم

الجابى ، بسام عبد الوهاب . ابن الوزير وكتابه « العواصم والقواصم » -. البصائر -. س 2. ع 5 (1986) ص 97-157 (123)

أبو هريرة

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله عنه صحابى مظلوم ومفترى عليه -. البعث الإسلامى -. س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو ويوليو 1985) ص 81-87 (124)

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله عنه صحابى مظلوم ومفترى عليه (2).- البعث الإسلامى -. س 30. ع 4 (ذو الحجة 1405 - أغسطس وسبتـــــمبر 1985) ص 53-60 (125)

الندوى ، صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله عنه « صحابى مظلوم ومفترى عليه »-. البعث الإسلامى -. س 30. ع 5 (محرم الحرام 1405 - سبتمبر وأكتوبر 1985) ص 66-74 (126)

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله تعالى عنه « صحابى مظلوم ومفترى عليه » (6).- البعث الإسلامى -. س 30. ع 6 (ربيع الأول 1406 - أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 62-76 (127)

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضى الله عنه « صحابى مظلوم ومفترى عليه » (6).- البعث الإسلامى -. س 31. ع 8 (جمادى الأولى 1406 - يناير وفبراير 1986) ص 61-72 (128)

الاجتهاد

الزرقاء ، مصطفى أحمد . الاجتهاد ودور الفقه فى حل المشكلات -. الدراسات الإسلامية -. س 20. ع 4 (محرم - ربيع الأول 1406 - أكتوبر - ديسمبر 1985) ص 41-55. (129)

شنبور ، عصام . مفهوم الاجتهاد وأثره فى تاريخ الفكر الإسلامى وتأثيره فى الحضارة العربية . الفكر الإسلامى. س 15. ع 7 (ذو الحجة 1406 - تموز 1986) ص 27-32 (130)

الأدب الإسلامى

بريغش ، محمد حسن . المفهوم الإسلامى المتميز للأدب-. البعث الإسلامى. مج 31. ع 1 (رمضان 1406 - مايو ويونيو 1986) ص 47-56 (131)

الشنطى ، محمد صالح . الأدب الإسلامى رؤية معاصرة (1),(2).- البعث الإسلامـى -. س 31. ع 4 (ذو الحجة 1406 - أغسطس وسبتمبر 1986). (132)

شنطى ، محمد صالح . نظرات فى الأدب الإسلامى (2).- البعث الإسلامى -. س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو ويوليو 1985) ص 62-68 (133)

عروى ، محمد إقبال . قراءة فى الذات الأدبية الإسلامية -. الأمة -. س 6. ع 72 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 44-48. (134)

عروى ، محمد إقبال . هوامش على متن . الأدب الإسلامى المعاصر -. المشكاة -. س 2. ع 6,5 (شوال 1406 - يونيو 1986) ص 40-57. (135)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . لمحة عن المدرسة الأدبية الإسلامية الهندية ، كيف نشأت وتكونت ، وبماذا تميز ؟-. البعث الإسلامى -.

مج 31. ع 1 (رمضان 1406 – مايو ويونيو 1986) ص 10-25. (136)

الأدباء الإسلاميون

القاعود ، حلمي محمد . شبكة علاقات بين الأدباء الإسلاميين – الأمة – س 6. ع 71 (ذو القعدة 1406 – يوليو 1986) ص 44-48. (137)

الاستثمار

الأمين ، حسن عبد الله . الاستثمار اللاربوى فى نطاق عقد المرابحة –. الدراسات الإسلامية –. س 20. ع 4 (محرم – ربيع الأول 1406 – أكتوبر – ديسمبر 1985) ص 5-40. (138)

الاستشراق والمستشرقون

جردلى ، مروان . المستشرقون ونظرتهم إلى (الغيب) (1).- الفكر الإسلامى–. س 15. ع 6 (رمضان – شوال 1406 – مايو 1986) ص 70-78. (139)

أصول الفقه

حامد ، عبد السلام صبحى . البيان عند الأصوليين والأثر الفقهى لبعض مسائله –. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية –. س 3. ع 5 (شوال 1406 – يوليو 1986) ص 209-244. (140)

العميرينى ، على عبد العزيز . الوصف الشبهى والتعليل به عندالأصوليين– مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية س 3. ع 5 (شوال 1406 – يوليو 1986) ص 245-291. (141)

إقبال

عبد الرحمن ، خليل الرحمن . إقبال وقضايا معاصرة–. الرياض– جدة: وحدة التعليم بسفارة جمهورية باكستان الإسلامية ، 1404-1405/1984-1985.-24 ص ؛ 24 سم . (142)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . دور محمد إقبال فى توجيه الأدب والشعر –. البعث الإسلامى –. س 30. ع 2 (شوال 1405 – يونيو ويوليو 1985) ص 10-19. (143)

الإلحاد

الشويعر ، محمد بن سعد . الإلحاد – وعلاقته باليهود والنصارى–. البعث الإسلامى –. مج 31. ع 1 (رمضان 1406 – مايو ويونيو 1986) ص 57-69. (144)

الأمرتسرى ، ثناء الله

الندوى ، عبد المبين عبد الخالق . الشيخ ثناء الله الأمرتسرى ، نبذة عن حياته وخدماته–. البعث الإسلامى –. س 31. ع 4 (ذو الحجة 1406 – أغسطس وسبتمبر 1986) ص 71-82 (145)

الإنسان

الأعظمى ، سعيد . بناء الإنسان فى ضوء الإسلام (2).- البعث الإسلامى -. س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو ويوليو 1985) ص 3-8. (146)

بيطار ، ناصر

العرب ، عباس محمد . الفنان المهندس ناصر بيطار (رحلت مع اللوحات القرآنية وحولتها من مصدر للعيش إلى أسلوب للدعوة) . الفكر الإسلامى س 15، ع 8 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 94-99. (147)

التراث

الجندى ، أنور . التراث الإسلامى فى قضايا ثلاث -. منار الإسلام -. س 11. ع 12 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 68-77. (148)

التونسى ، خير الدين

أبو شعر ، يحيى . خير الدين التونسى العالم البارع والسياسى الحكيم -. الفكر الإسلامـــي -. س 15. ع 6 (رمضان - شوال 1406 - مايو 1986) ص 80-85. (149)

الجوينى - كتاب فاتح العالم

الجابى ، بسام عبد الوهاب . كتاب « فاتح العالم » للجوينى ، وأهميته -. البصائر -. س 1. ع 2 (1985) ص 105-146. (150)

الحج

الأعظمى ، سعيد . الحج ودوره فى تحديد وجهة الأمة الإسلامية -. البعث الإسلامـــى -. س 30. ع 4 (ذو الحجة 1405 - أغسطس وسبتمبر 1985) ص 3-8. (151)

الحديث النبوى

الحسينى ، محمد رضا . المصطلح الرجالى: « أُسْنَدَ عَنْهُ » -. تراثنا -. س 1. ع 3 (1406) ص 98-154. (152)

الحروب الصليبية

حمدان ، نذير . فى التجربة الكبرى للحملات الصليبية -. الفيصل -. س 10. ع 113 (ذو القعدة 1406 - أغسطس 1986) ص 30-34. (153)

حسان بن ثابت

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان ابن ثابت الأنصارى وشعره الإسلامى (3).- البعث الإسلامى -. س 30. ع 3 (ذو القعدة 1405 - يوليو وأغسطس 1985) ص 87-97. (154)

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان ابن ثابت الأنصارى وشعره

الإسلامى (4).- البعث الإسلامى -.
س 30. ع 4 (ذو الحجة 1405 -
أغسطس وسبتمبر 1985) ص 72-85.
(155)

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان ابن
ثابت الأنصارى وشعره الإسلامى
(5).- البعث الإسلامى -. س 30.
ع 5 (محرم الحرام 1405- سبتمبر
وأكتوبر 1985) ص 87-97. (156)

الندوى ، سعيد الأعظمى . حسان
ابن ثابت الأنصارى وشعره
الإسلامى (6).- البعث الإسلامى -.
س 30. ع 6 (ربيع الأول 1406 -
أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 81-94.
(157)

الأعظمى ، سعيد . حسان بن ثابت
الأنصارى وشعره الإسلامى (8).-
البعث الإسلامى -. س 31. ع 8
(جمادى الأولى 1406- يناير وفبراير
1986) ص 73-81. (158)

حقوق التأليف

السنبهلى ، محمد برهان الدين . وجهة نظر
حول الحكم الشرعى لحق التصنيف
والتأليف -. البعث الإسلامى -.
س 30. ع 2 (شوال 1405 - يونيو
ويوليو 1985) ص 69-80. (159)

الحكومات

شناوى ، فهمى . الإسلام وأصول الحكم
(1).- البعث الإسلامى -. س 30.
ع 5 (محرم الحرام 1405 - سبتمبر
وأكتوبر 1985) ص 20-33. (160)

حميد الله - ببليوجرافيا

قائمة مختارة من نتاج الأستاذ الدكتور
محمد حميد الله-. البصائر-. س 2.
ع 5 (1986) ص 15-52. (16)

الدعوة الإسلامية

بخات ، محمد بن إبراهيم الأدريسى .
مفاتيح الدعوة إلى الله -. البعث
الإسلامى -. مج 31. ع 1 (رمضان
1406 - مايو ويونيو 1986) ص 34-
46-34. (162)

دفع الله ، حسن فضل المولى . الدعوة
لتوسيع دائرة المشاركة فى العمل
الإسلامى -. الأمة -. س 6. ع 71
(ذو القعدة 1406 - يوليو 1986)
ص 20-23. (163)

رابح ، تركى . الدعاة إلى الإسلام وطرق
تكوينهم - الأمة -. س 6. ع 72
(ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986)
ص 68-71. (164)

الدمشقى - توضيح المشتبه

عرقوسى ، محمد نعيم . ابن ناصر الدين
الدمشقى وكتابه « توضيح
المشتبه » -. البصائر -. س 1.
ع 1 (1985) ص 29-135. (165)

الرامهرمزى – المحدث الفاصل

معصومى ، أبو محفوظ الكريم . نظرات فى كتاب « المحدث الفاصل بين الراوى والواعى » ، للرامهرمـــزى –. البعث الإسلامى –. س 30. ع 6 (ربيع الأول 1406 – أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 53-61. (166)

مزى ، رامهر . نظرات فى كتاب « المحدث الفاصل بين الراوى والواعى » (3).- البعث الإسلامى–. س 31. ع 8 (جمادى الأولى 1406– يناير وفبراير 1986) ص 49-60. (167)

الربا

النجار ، أحمد . « الربا بين الفقهاء والإقـــتصاديين » –. البـــعث الإسلامى –. س ع 49 (ذو القعـدة 1406 – أغسطس 1986) ص 3-4. (168)

الساسانيون

الشيخانى ، يونس . أصحاب الكدية الساسانيون –. البصائر –. س 1. ع 2 (1985) ص 59-104. (169)

السنة النبوية

الفنجرى ، محمد شوقى . الخدمة الأساسية المطلوبة للسنة النبوية . الوعى الإسلامى –. ع 264 (ذو الحجة 1406 – أغسطس 1986) ص 24-31. (170)

السيرة النبوية

الأعظمى ، سعيد . دراسة فى السيرة النبوية ومنتها الخالدة على الإنسان– البعث الإسلامى – س 3. ع 6 (ربيع الأول 1406 – أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 3-8. (171)

سيف الدولة – العروبة والإسلام

نصار ، ناصيف . فى العلاقة بين العروبة والإسلام حول كتاب عن العروبة والإسلام لعصمت سيف الدولة –. المستقبل العربى –. ع 90 (1986/8) ص 144-150. (172)

السيوطى – مفحمات الأقران

الطباع ، إياد خالد . مفحمات الأقران للسيوطى –. البصائر –. س 2. ع 6 (1986) ص 69-94. (173)

الشوكانى – البحث العلمى

على ، سعيد إسماعيل . أدب البحث العلمى عند الإمام الشوكانى –. الأمة –. س 6. ع 72 (ذو الحجة 1406 – أغسطس 1986) ص 32-35. (174)

الصحافة الإسلامية – تاريخ

زهران ، عاطف . الصحافة الإسلامية فى القرن التاسع عشر –. الأمة –. س 6. ع 71 (ذو القعدة 1406 – يوليو 1986) ص 24-27. (175)

الصحوة الإسلامية

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . الصحوة الإسلامية : عواملها وأسبابها وبخاصة في شبه القارة الهندية –. البعث الإسلامى –. س 30. ع 2 (شوال 1405 – يونيو ويوليو 1985) ص 43-57. (176)

العالم الإسلامى

الأعظمى ، سعيد . الأمة الإسلامية أمام مخططات خطيرة –. البعث الإسلامـى –. س 31. ع 4 (ذو الحجة 1406 – أغسطس وسبتمبر 1986) ص 3-8. (177)

عمر بن الخطاب

كوتى ، أ.ى. أحمد . عمر بن الخطاب والشعر –. الدراسات الإسلامية–. س 20. ع.4 (محرم – ربيع الأول 1406 – أكتوبر وديسمبر 1985 ص 67-75. (178)

الفقه الإباضى

بلحاج ، محمد الشيخ . الاجتهاد فى المذهب الأباضى –. الدراسات الإسلامية –. مج 21. س 3 (شوال وذو الحجة 1406 – يوليو وسبتمبر 1986) ص 1-43. (179)

الفقه الشيعى – تاريخ

السبحانى ، جعفر . تطور الفقه عند الشيعة فى القرنين الرابع والخامس وكتاب المهذّب للقاضى ابن البرّاج (2).- تراثنا –. س 1. ع 3 (1406) ص 14-36. (180)

الفلك – تاريخ

الجابى ، بسام عبد الوهاب . الفلك والكواكب عند العرب– البصائر– س 1. ع 2 (1985) ص 177-201. (181)

فؤاد زكريا – الفلسفة والدين

عطية ، محيى الدين . حول مقال الفلسفة والدين فى المجتمع العربى المعاصر للدكتور فؤاد زكريا –. المستقبل العربى –. ع 90 (1986/8) ص 138-143. (182)

الفيروز آبادى – القاموس المحيط

الجابى ، بسام عبد الوهاب ونعيم عرقوسى. الفيروز آبادى و« القاموس المحيط » – البصائر – س 2، ع 6 (1986) ص 7-67. (183)

القانون الجنائى

الرحمانى ، نور الحق . العقوبات الإسلامية بين دعاية وحقيقة –. البعث الإسلامى –. س 30. ع 5 (محرم الحرام 1405 – سبتمبر وأكتوبر 1985) ص 44-53. (184)

القرآن – ترجمة

ارحيلة ، عباس . ترجمة معانى القرآن إلى اللاتينية هى منطلق الفكر الاستشراق –. الأمة –. س 6. ع 71 (ذو القعدة 1406 – يوليو 1986) ص 36-40. (185)

القرآن – سور وآيات

العمرى ، أحمد جمال . المكى والمدنى من سور القرآن وآياته –. القافلة –. مج 34. ع 12 (ذو الحجة 1406 – أغسطس وسبتمبر 1986) ص 2-5. (186)

القرآن – قراءات

سالمة ، وهبة متولى عمر . من التوجيه النحوى للقراءات –. منبر الإسلام –. س 44. ع 12 (ذو الحجة 1406 – أغسطس 1986) ص 41-49. (187)

القرآن – قصص

بركات ، أحمد . من الحوار القرآنى ، نظرات فى قصة سيدنا يوسف –. منبر الإسلام –. س 44. ع 12 (ذو الحجة 1406 – أغسطس 1986) ص 24-33. (188)

الكتب – تحقيق

ابن جماعة ، بدر الدين . دليل المحقق للنص العربى – 1.- البصائر –. س 1. ع 2 (1985) ص 147-176. (189)

الكرمى ، مرعى – أقاويل الثقات

الأرنؤوط ، شعيب . مرعى الكرمى وكتابه « أقاويل الثقات » –. البصائر –. س 2. ع 5 (1986) ص 53-95. (190)

المخطوطات – فهارس

الحسينى ، أحمد . مخطوطات مكتبة الحاج هدايتى : قم – إيران –. تراثنا –. س 1. ع 3 (1406) ص 59-97. (دليل المخطوطات 2) (191

الميمنى ، عبد العزيز . ماذا رأيت بخزائن البلاد الإسلامية ؟–. البصائر –. س 2. ع 6 (1986) ص 95-170. (192)

المخطوطات العربية

درويش ، عدنان . المخطوط العربى ، سيرته – حفظه وصيانته – تيسير الانتفاع به –. البصائر –. س 1. ع 1 (1985) ص 7-27. (193)

المسجد الأقصى

يحيى ، محمد . ما هو المسجد الأقصى ؟ القدس أو البيت المعمور ؟–. الدراسات الإسلامية –. س 20. ع 4 (محرم – ربيع الأول 1406 – أكتوبر – ديسمبر 1985) ص 5-66. (194)

المسلمون فى فرنسا

جردلى ، مروان (ترجمة) .
ملف الإسلام فى فرنسا (1).- الفكر الإسلامــــى -. س 15 ع 8 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 66-75. (195)

المسيحية

شتيوى ، محمد شلبى إبراهيم . عقيدة التثليث عن النصارى ، نشأتها - تطورها - إبطالها -. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية -. س 3. ع 5 (شوال 1406 - يوليو 1986) ص 11-79. (196)

المصارف الإسلامية

المصرى ، عبد السميع . الخطوات العملية لتحويل بنك ربوى إلى مصرف إسلامى -. الاقتصاد الإسلامى -. ع 60 (ذو القعدة 1406 - يوليو 1986) ص 23-28. (197)

نجيب الكيلانى - الظل الأسود

بكرلى ، عبد الرزاق ديار . دراسة تحليلية نقدية للرواية الإسلامية المعاصرة « الظل الأسود » للأديب القاص د . نجيب الكيلانى نموذجا -. المشكاة -. س 2. ع 6،5 (شوال 1406 - يونيو 1986) ص 58-78. (198)

نظمى لوقا - أنا والإسلام

السمان ، محمد عبد الله . « أنا والإسلام » للدكتور نظمى لوقا -. الأمة -. س 6. ع 71 (ذو القعدة 1406 - يوليو 1986) ص 65-67. (199)

الولاء

صقر ، عبد الرشيد . الولاء فى صوره الأولى -. منار الإسلام -. س 11. ع 12 (ذو الحجة 1406 - أغسطس 1986) ص 16-21. (200)

فهرس المؤلفين والمترجمين

إبراهيم ، ابراهيم محمد 103 8
إبراهيم ، مجدى محمد 23
ابن بلبان الفارسى، علاء الدين على 28
ابن جماعة ، بدر الدين 189
أبو سعده ، محمد حسينى أحمد 114
أبو شعر ، يحيى 149
أبو فراخ ، محمد أحمد 53
أحمد، عبد الله محمد عبد الرحمن 111
أحمد ، محمد 15
أحمد ، محمد عبد القادر 99
أرحيلة ، عباس 185
الأرنؤوط ، شعيب 190
الأعظمى ، سعيد 177 146 151
الأمين ، حسن عبد الله 138
بخات ، محمد بن إبراهيم الإدريسى 162
بدوى ، فاطمة 71
بدوى ، محمد أمين 60
بركات ، أحمد 188
بريغش ، محمد حسن 131
بكرلى ، عبد الرزاق ديار 198
بلحاج ، محمد الشيخ 179
بن حيدرة ، شيت بن إبراهيم (ابن الحاج القفطى) 78
بن علام ، علام محمد 79
بن مالك ، أنس .. وآخرون 10
البنا ، فرناس عبد الباسط 18
البهنساوى ، سالم 52
جابر ، محمد حسنى محمد 91
الجابى ، بسام عبد الوهاب 181 150 123 183
جردلى ، مروان 139
جردلى ، مروان (ترجمة) 195
جريشة ، على 39
جعفر ، عبد الغفور محمود مصطفى 89
الجمل ، إبراهيم محمد 26
الجندى ، أنور 148
الجوزية ، ابن قيم 51
الجوهرى ، يسرى عبد الرازق 67
الحاكم ، أبى أحمد 29
حامد ، سميرة حسن 108
حامد ، عبد السلام صبحى 140
حجاج ، عبد الله 5
حريبة ، محمد بن عبد المنعم 81
حسين ، محمد 66
الحسينى ، أحمد 191
الحسينى ، محمد رضا 152

الحسينى ، محمد محجوب محمد أبو الحسن 75
الحفناوى ، محمد إبراهيم محمد 11
حلمى ، مصطفى 97
حمدان ، تذير 153
حمودة ، عبد الباسط أحمد على 30
حميد الله ، محمد 161
حواس ، عبد الرحمن على 90
خليف ، مى يوسف عبد القادر 113
خليفة ، عبد الله 59
الخولى ، البهى 2
الدارمى ، أبى سعيد 22
الدباس ، عبد الرحمن بن عبدالله ابن صالح 106
درويش ، عدنان 193
دفع الله ، حسن فضل المولى 163
الدمشقى، عماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن كثير القرشى 82
الدموهى ، حمزة الجميعى 14
رابح ، تركى 120 164
ربيع ، محمد محمود 63
الرحمانى ، نور الحق 184
رسلان ، عادل 95
رضا ، محمد رشيد 83
الرومى ، محمد الأفندى 64
زايد ، محمد طلبه 96
الزرقاء ، مصطفى أحمد 129
زهران ، عاطف 175
الزين ، سميح عاطف 80
سالمة ، وهبة متولى عمر 187
السبحانى ، جعفر 180
السعودى ، عبد الرحمن بن ناصر 16
السماحى ، عبد العزيز 47
سمارة ، محمد سليم إبراهيم 31 32
السمان ، محمد عبد الله 199
النبهلى ، محمد برهان الدين 159
السيوطى ، جلال الدين 33
الشافعى ، محمد بن إدريس 34
شاكر ، فؤاد 61
شحاته ، عبد الله 35 84 85
الشرقاوى ، عبد الرحمن 74
الشرقاوى ، على البدرى أحمد 9
الشعرانى ، عبد الوهاب 76
شلبى ، رؤوف 40
الشمان ، إبراهيم سليمان الرشيد 116
شناوى ، فهمى 160
شنبور ، عصام 130
الشنطى ، محمد صالح 132 133
الشوارنى ، عبد الحميد 46
الشورى ، إبراهيم 86
الشوكانى ، صحيح الحصن الحصين 6
الشويعر ، محمد بن سعد 144
الشيباوى ، محمد زكى الدين 86
شيتوى ، محمد شلبى إبراهيم 196
الشيخ ، محمد خاطر محمد 42
الشيخانى ، يونس 169
صديق ، يوسف 21
صقر ، عبد الرشيد 200
الطباع ، إياد خالد 173
طاهر ، حامد 20
طاهر، محى الدين عبد الحميد

محمــد 110
طنطاوى ، محمد سيد 7
عاشور ، أحمد عيسى 1
عبد الله ، السيد عبد الحكيم
السيد 44
عبد الخالق ، عبد الرحمن 36
عبد الرحمن ، خليل الرحمن 142
عبد العال ، محمد 62
عبد الفتاح ، صفاء حافظ أحمد 112
عبد القادر ، مصطفى أحمد 77
عبد المقصود ، يوسف 38
عبد الهادى ، أبو سريع محمد 12 43 98
عبد الهادى ، عبد المقصود 117
عثمان ، حسن ملا 19
عتر ، نور الدين 122
العرب ، عباس محمد 147
عرقوس ، محمد نعيم 165
عروى ، محمد إقبال 134 135
العسقلانى ، أحمد بن على
ابن حجر 37 45
عطاء الله ، محمد ظفر الله 121
عطية ، محى الدين 182
على ، سعيد إسماعيل 174
العمرى ، أحمد جمال 186
العميرينى ، على عبد العزيز 141
عوضه ، حمود يحى 109
العيادى ، عبد الله عبد الرحيم 70
غراب ، أحمد عبد الحميد 55
الغمرى ، عفاف عبد العزيز 107
الفوال ، صلاح مصطفى 93
فراج ، فتحى محمد 49
فرج ، أحمد 73
الفنجرى ، محمد شوقى 170
القاعود ، حلمى محمد 137
القرشى ، على علاء الدين بن
أبى الحزم (ابن النفيس) 54
القرضاوى ، يوسف 56 57
القرنى ، عبد الحفيظ فرغلى على 58
كامل ، فؤاد 13
الكرمانى ، محمد بن مكرم
ابن شعبان 24
كروم ، حسين 4
كوتى ، أ . ى . أحمد 178
لاشين ، موسى شاهين 38
الماقورى ، سالم أحمد 94
محمد ، شافع توفيق 68
محمود ، عبد الحليم 25 50 65
محمود ، مصطفى 17
محمود ، منى حسن أحمد 119
مرعى ، عفاف أحمد محمد
خليفة 115
مرقص ، سعيد 100
مزى ، رامهر 167
مساهل ، فاروق 104
المصرى ، عبد السميع 197
المصرى ، نشأت 27
معصومى ، أبو محفوظ الكريم 166
المغربى ، السموال بن يحيى 105
المغربى ، على عبد الفتاح 92
مهلهل ، جاسم محمد 48

المودودى ، أبو الأعلىٰ 69
الميمني ، عبد العزيز 192
الناصرى ، محمد المكى 87
النجار ، أحمد 168
النجار ، حسين فوزى 41 102
النجار ، عامر 72
الندوى ، سعيد الأعظمى 154 155
156 157
158 171
الندوى ، عبد المبين عبد الخالق 145
الندوى ، محمد الرابع الحسنى 176
الندوى ، محمد صدر الحسن 124 125
126 127
128 136
143
نصار ، ناصيف 172
نويهض ، عادل 101
الهاشمى ، محمد المدعو جار الله
ابن عبد العزيز بن عمر بن فهد 3
يحى محمد 194
يوسف ، محمد عطا أحمد 118
يونس ، عبد المنعم أحمد 88



al-Muslim al-Muʿāṣir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 13
No. 50

Rabi' II 1408
Jumādā I
Jumādā II

December 1987
January 1988
February